



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

GLEISY TATIANA PICOLI

OS LIMITES DA LINGUAGEM E O MÍSTICO NA
FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

CAMPINAS, 2018

GLEISY TATIANA PICOLI

**Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur
Schopenhauer**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas como parte dos
requisitos exigidos para a obtenção do
título de Doutora em Filosofia.

Supervisor/ Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELA ALUNA GLEISY TATIANA PICOLI E
ORIENTADA PELO PROF. DR. OSWALDO
GIACOIA JUNIOR.

CAMPINAS, 2018

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 142145/ 2013-0; DAAD, 290013/2014-3

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2063-3094>

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

P587L Picoli, Gleisy Tatiana, 1981-
Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer / Gleisy Tatiana Picoli. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Oswaldo Giacoia Junior.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Linguagem - Filosofia. 3. Misticismo. I. Giacoia Junior, Oswaldo, 1954-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The limits of language and the mystic in Arthur Schopenhauer's philosophy

Palavras-chave em inglês:

Language - Philosophy

Mysticism

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora:

Oswaldo Giacoia Junior [Orientador]

Jair Lopes Barboza

Leo Afonso Staudt

Jarlee Oliveira Silva Salviano

André Luis Muniz Garcia

Data de defesa: 23-05-2018

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 23/ 05/ 2018, considerou a candidata Gleisy Tatiana Picoli aprovada.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (UNICAMP)

Prof. Dr. Jair Lopes Barboza (UFSC)

Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Prof. Dr. Leo Afonso Staudt (UFSC)

Prof. Dr. André Luís Muniz Garcia (UnB)

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

*Em admiração,
para J. B. e seus gatinhos*

AGRADECIMENTOS

Nesse importante momento de agradecimento, quando, enfim, paro para refletir sobre a minha jornada de cinco anos de doutorado, começo agradecendo ao livro que toca profundamente o meu coração. O meu apreço pelo *Bardo Thödol* é, como creio, semelhante ao do Dr. C. G. Jung, pois o livro também tem sido o meu companheiro constante – em verdade, desde que, logo cedo, tomei consciência da morte –, e a ele, eu igualmente devo inúmeros esclarecimentos fundamentais sobre a vida. Em síntese, o *Bardo* é um livro que traz uma detalhada descrição daquilo que todos nós supostamente enfrentaremos no mundo do além, e, por meio de conselhos diários, guia o morto na experiência pós-morte durante os bardos (ou estágios da morte). Em seu “Comentário Psicológico” ao livro, Jung escreve:

“a mais alta dedicação de esforços espirituais para o bem-estar do morto é, certamente, a que encontramos nos ensinamentos do *Bardo Thödol*. Esse tratado dos mortos é tão detalhado e tão adaptado às aparentes modificações na condição do morto que qualquer leitor sério ver-se-á propenso a perguntar se esses velhos sábios lamas não teriam, afinal de contas, apreendido algo da quarta dimensão e levantado o véu de um dos maiores segredos da vida.”¹

Do meu ponto de vista, o *Bardo Thödol* vai além de seu propósito de ser um livro de instruções para moribundos ou mortos, ele “tem a ver com a própria vida”², como já observou lama Govinda. Seja como for, agradeço-o pela companhia constante e pelos ensinamentos.

Aos meus orientadores, prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr. (Unicamp) e prof. Dr. Matthias Koßler (Johannes Gutenberg Universität), agradeço pela orientação. Em especial, sou muito grata ao prof. Giacoia, que, desde 2007 acompanha a minha pesquisa em Schopenhauer e sempre enriquece o meu trabalho com sugestões muito pertinentes. Agradeço ao prof. Koßler pelas frequentes objeções à minha tese, que, por fim, culminaram no desenvolvimento da mesma, bem como pelo carinho com o qual me recebeu na Alemanha, durante o meu doutorado sanduíche. Estendo os meus agradecimentos aos meus colegas do grupo de estudos do prof. Giacoia e também aos

¹ Jung, C. G. “Comentário Psicológico”. In: *O livro tibetano dos mortos*. Evans-Wentz, W. Y. (org.). Tradução de Jesualdo C. G. de Oliveira. São Paulo: editora pensamento, 1985; p.XLVI.

² Govinda, L. A. In: Id., p.LIV.

colegas do *Doktorandenkolloquium*, coordenado semanalmente pelo prof. Koßler, pois todos, de certa forma, contribuíram, por meio de críticas e sugestões, para com a minha tese. Aos membros da banca, os primeiros leitores da minha tese de doutorado, eu agradeço não só por terem aceitado o meu convite, mas também pelos preciosos julgamentos que fizeram do meu trabalho.

Agradeço aos órgãos de fomento: FAPESP, Capes, CNPq e DAAD, que financiaram as minhas pesquisas em Schopenhauer, respectivamente, na graduação, no mestrado e no doutorado sanduíche. Ao querido prof. Dr. Lucas Angioni, sou eternamente grata por todo carinho para comigo e por toda ajuda que me prestou, sempre que eu precisei. Ao prof. Dr. Jair Barboza, agradeço pela amizade, pelas profícuas discussões sobre a doutrina de Schopenhauer e por suas excelentes contribuições aos estudos schopenhauerianos no Brasil. Com muito acerto, aliás, disse-me Jair, certa vez: “quem leu Schopenhauer e não reconhece o místico em sua doutrina, leu mal o Schopenhauer”.

À minha cachorra Gina, cuja morte recente, aos 16 anos de idade, deixou-me profundamente triste, agradeço pela terna companhia de tantos anos e pelos inúmeros momentos de alegria. E é pensando nela que recito agora uma passagem do *Bardo Thödol*, com os meus mais auspiciosos votos de que ela se vá em paz desse turbulento *Sansara*, de onde deixa-nos, no entanto, muita saudade:

“ó nobre filho, agora chegou o que se chama morte. Estás partindo deste mundo dos vivos, mas não és o único; [a morte] vem para todos. Não te apegues, por gosto ou fraqueza, a esta vida. Mesmo que te apegues, por fraqueza, não tens o poder de permaneceres aqui. Não ganharás [com isso] nada senão errar neste *Sangsāra*. Não te apegues [a este mundo]; não sejas fraco...”³

³ Evans-Wentz, W. Y. (org.). In: Id., p.72-73.

RESUMO

Essa tese de doutorado visa explorar o lado místico da filosofia de Schopenhauer. Mais precisamente, pretendemos investigar o momento em que o autor “migra” para o âmbito místico, no tocante à linguagem – o que ocorre no final do livro IV d’ *O Mundo*, quando Schopenhauer discorre sobre a negação da vontade. O nosso intuito é provar a seguinte tese: Schopenhauer insere dogmas cristãos na §70 d’ *O Mundo*, com o propósito de *mostrar* o QUÊ o mundo é. Nesse momento, o autor realiza uma troca de linguagem, prosseguindo o seu discurso filosófico com a linguagem alegórica; e o motivo para tal explica-se pelo fato da linguagem científica ser incapaz de *dizer* estritamente o QUÊ o mundo é. Schopenhauer só pode dizê-lo não-estritamente (alegoricamente) feito os artistas e místicos, que mostram o QUÊ do COMO do mundo. A nossa intenção é provar que aqueles dogmas presentes no final do livro IV d’ *O Mundo* não são meras “lantejoulas” no sistema de Schopenhauer, isto é, eles não estão ali só para “enfeitar” o discurso filosófico do autor, com a ínfima tarefa de esclarecer o que foi dito. A tais dogmas, pelo contrário, cabe a função ímpar de mostrar o indizível.

Palavras-chave: Schopenhauer; linguagem; misticismo.

ABSTRACT

This doctoral thesis aims to explore the mystical side of Schopenhauer's philosophy. More precisely, we intend to investigate the moment in which the author "migrates" to the mystical realm, with regard to language – which occurs at the end of the book IV of *The World*, when Schopenhauer talks about the negation of the will. Our intention is to prove the following thesis: Schopenhauer inserts Christian dogmas in §70 of *The World*, with the purpose of showing WHAT the world is. At that moment, the author makes an exchange of language, pursuing his philosophical discourse with allegorical language; and the reason for this is explained by the fact that scientific language is incapable of strictly saying WHAT the world is. Schopenhauer can only say it non-strictly (allegorically) made artists and mystics, which show the WHAT of the world. Our intention is to prove that those dogmas present at the end of Book IV of *The World* are not mere "sequins" in Schopenhauer's system, that is, they are not only there to "adorn" the author's philosophical discourse with the very small clarify what was said. To such dogmas, on the contrary, it is the odd function of showing the unspeakable.

Keywords: Schopenhauer; language; mysticism.

ABREVIATURAS

OBRAS DE SCHOPENHAUER

E	= <i>Die beiden Grundprobleme der Ethik</i> I. <i>Über die Freiheit des Willens</i> II. <i>Über die Grundlage der Moral</i>
W I	= <i>O mundo como vontade e como representação I</i> , trad. Jair Barboza
W II	= <i>O mundo como vontade e como representação II</i> , trad. Jair Barboza
N	= <i>Sobre a vontade na natureza</i> , trad. Gabriel Valladão
P I	= <i>Parerga und Paralipomena I</i>
P II	= <i>Parerga und Paralipomena II</i>
G	= <i>Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde</i>
HN I	= <i>Die frühen Manuskripte 1804-818</i>
HN II	= <i>Kritische Auseinandersetzungen 1809-1818</i>
HN III	= <i>Berliner Manuskripte 1818-1830</i>
HN IV (1)	= <i>Die Manuskripte der Jahre 1830-1852</i>
HN IV (2)	= <i>Letzte Manuskripte</i>
HN V	= <i>Arthur Schopenhauers Randschriften zu Büchern</i>
GBr	= <i>Arthur Schopenhauer: Gesammelte Briefe</i> . Hrsg. Arthur Hübscher.

OBRAS DE WITTGENSTEIN

TLP = *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Luiz Henrique L. dos Santos

TGB = *Tagebücher*, 1914-1916

GT = *Geheime Tagebücher*, 1914-1916

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
------------	----

1	LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER	22
---	--	----

Tipos de metafísica	22
O COMO e o QUÊ do mundo	30
Primeiro estatuto de linguagem	37
Segundo estatuto de linguagem	46
Linguagem das artes	50
Linguagem da música	58

2	O MÍSTICO NA ÉTICA SCHOPENHAUERIANA	62
---	-------------------------------------	----

Afirmção da vontade	62
Consciência melhor	72
Negação da vontade	75
Os limites da linguagem	86
Em vez do silêncio, a linguagem alegórica	91
Um místico	99

3	O PAPEL DA ALEGORIA	109
---	---------------------	-----

Artes discursivas	109
Alegorias de Schopenhauer	121
A alegoria e o místico	125

4	“EU NÃO SOU O FILALETES”	128
---	--------------------------	-----

O jovem Schopenhauer e a religião	128
-----------------------------------	-----

Schopenhauer e a religião	130
Demófeles: o <i>alter ego</i> de Schopenhauer	134
Ateísmo schopenhaueriano	146

5 OS LIMITES DA LINGUAGEM E O MÍSTICO: ASSIMILAÇÃO DO PENSAMENTO SCHOPENHAUERIANO POR WITTGENSTEIN

149

Ciência, filosofia e místico	149
Transcendência da linguagem: o místico	155
Silêncio na filosofia tractatiana	160

CONCLUSÃO

165

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

170

INTRODUÇÃO

Eu confesso, aliás, que eu não acredito que minha doutrina poderia ter surgido, de modo algum, antes que os *Upanishads*, Platão e Kant pudessem lançar seus raios simultaneamente no espírito de um ser humano.

Schopenhauer, HN I, p.422

Na passagem acima dos *Manuscritos*, em Dresden de 1816, Schopenhauer confirma aquilo que já escrevera em sua tese de doutorado (1813) e voltará a repetir no prefácio à primeira edição d' *O Mundo* (1819), bem como no apêndice da mesma obra, na *Crítica da filosofia kantiana* (1819), a saber, que o seu sistema filosófico tem como base três grandes pensamentos: a filosofia do “divino Platão” e do “espantoso Kant”, bem como os *Upanishads* dos *Vedas* (G, p.15; W I, p.XXIX; W I, p.483)⁴. Embora o autor declare que são três os pilares que sustentam a sua filosofia, é bastante comum destacarem apenas o pensamento kantiano, em detrimento dos outros dois. O próprio Schopenhauer, no entanto, jamais diz que, desse tripé, a influência kantiana é maior do que a dos demais. A herança de Kant na filosofia schopenhaueriana é realmente inegável, sobretudo se considerarmos que Schopenhauer é um pós-kantiano e, por conseguinte, sofre os influxos das doutrinas de sua época, contudo, a tentativa de transformar Schopenhauer num kantiano acarreta, por fim, no encobrimento da influência dos místicos em seu pensamento.

É importante notar que uma obra mística (*Upanishads*) compõe um dos pilares da filosofia de Schopenhauer. Some-se a esse fato a ascensão às Ideias da filosofia platônica, cuja reprodução aparece n' *O Mundo* como contemplação estética. Embora, para Platão, tal ascensão ocorra de forma racional, na visão de Schopenhauer, toda união com o imutável é vista de forma mística, como nos revela a seguinte passagem do *Suplemento* 48 (1844): “misticismo, isto é, consciência da identidade do seu próprio ser com todas as coisas” (W II, cap. 48, p.730-731) – essa *unio mystica*, por sua vez, aparece não só na ética, como também na estética de Schopenhauer. Portanto, se bem observarmos, daqueles três pilares, dois deles apresentam

⁴ Na *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer acrescenta a “impressão do mundo intuitivo” ao lado desses três pilares: Cf. W I, p.483. Para todas as obras de Schopenhauer, entre parênteses, consta o ano de publicação.

características místicas, do ponto de vista do nosso autor. Ainda que Schopenhauer distinga campo filosófico e místico, o autor não pretende, com tal distinção, desprezar o último, mas, pelo contrário, considera um erro que todos os sistemas filosóficos europeus, com exceção do seu, tenham rejeitado o pensamento místico (Id., p.733). Em verdade, como veremos, o misticismo é algo *incorporado* à filosofia de Schopenhauer, por isso, os elementos místicos presentes em seus textos não são irrelevantes, nem tampouco apresentam um caráter meramente explicativo. De outra forma, Giacoia Jr. já observou:

a referência aos *Upanixade*, a frequência com que a expressão ‘véu de Maya’ comparece no texto schopenhaueriano, as recorrentes citações do *Bhagavad-Gita* **não são os artifícios estilísticos de retórica filosófica, mas indicam uma vinculação teórica entre o pensamento hindu – e budista – e o sistema filosófico de Arthur Schopenhauer**. Vínculo que se mostra operante tanto no âmbito da teoria do conhecimento como também nos planos da estética, da ética e da mística – como não poderia deixar de ser, se levarmos a sério a ideia de um sistema do pensamento único.⁵

Nos textos de Schopenhauer, há inúmeras passagens nas quais o autor aponta para os resultados coincidentes de sua ética com a de algumas religiões, como é o caso do buddhismo, brahmanismo e cristianismo; e as religiões, por seu turno, sempre desembocam no misticismo, segundo o próprio autor. Nos *Manuscritos Póstumos*, Schopenhauer chega até mesmo a afirmar que o misticismo é um exímio complemento à sua filosofia (HN III, p.345). Mas, a despeito das evidências que apontam para a importância do misticismo na filosofia de Schopenhauer, muito pouco se fala sobre o assunto, estudiosos como Durant, Vecchiotti, Pernin, dentre outros, fazem uma análise dos principais pontos da filosofia de Schopenhauer, entretanto, nem sequer mencionam o termo “místico” – como se o tema fosse irrelevante ou até mesmo inexistente na filosofia do Bodhisattva de Frankfurt⁶. Outros veem como um

⁵ Giacoia Jr., O. “Princípio de individuação e originação interdependente: Schopenhauer e o buddhismo - um diálogo Ocidente-Oriente”. In: *Buddhismo e filosofia em diálogo*. Florentino Neto, A.; Giacoia, O. (Orgs). Campinas: Editora PHI, 2014, pp.93-114; p.99 (**grifo nosso**).

⁶ Ainda que a expressão comumente usada para se referir a Schopenhauer seja “Buddha de Frankfurt”, Jair Barboza observa, numa conversa informal, que a expressão mais adequada, para esse caso de ironia, é “Bodhisattva de Frankfurt”, porque Schopenhauer não pode ser considerado propriamente o iluminado, mas sim alguém no caminho da iluminação.

problema aceitar o misticismo na filosofia de Schopenhauer, pois acreditam que, de tal consentimento, seguiria-se o fato de que o autor teria feito filosofia da religião ou até mesmo teologia. É nesse sentido que se dirigem as perspectivas de Lefranc e Roger. Mas há também, é claro, os poucos estudiosos que não só admitem o lado místico do nosso autor, como, na verdade, o destacam em seu pensamento, como é o caso de Hübscher, Schmidt, Seillière e Barboza.

Um dos mais fiéis intérpretes de Schopenhauer é, sem dúvidas, Wittgenstein, que, embora não cite o nosso autor no *Tractatus*, desenvolve um raciocínio sobre o místico cuja influência schopenhaueriana é inegável. As proposições tractatianas nos ensinam que, num determinado momento, a linguagem atinge o seu limite de expressão e, por conseguinte, nada mais podemos dizer. Esse é o ponto no qual todo o conhecimento científico finda, e o que resta a partir daí é o místico. Sobre o místico, porém, não se pode falar; mas há uma forma de apreendê-lo, a saber, pelo silêncio. Desse modo, podemos compreender a famosa sentença do autor: “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se silenciar”⁷ (TLP: 7, p.261) – salientamos, porém, que esse pensamento, por seu turno, é essencialmente schopenhaueriano. Wittgenstein interpreta eximamente a relação entre os limites da linguagem e o místico na filosofia de Schopenhauer e a apresenta na forma de axiomas no *Tractatus*, como um conflito entre o *dizer* e o *mostrar*.

Schopenhauer, certamente, admite a “experiência mística” em seu sistema filosófico, porém, a mesma não deve ser entendida como uma “experiência” no sentido de conhecimento, e sim no sentido de “consciência melhor”, sendo algo que jamais pode ser conhecido, podendo ser, entretanto, vivenciado. Que o tema é realmente relevante para Schopenhauer, o ápice de sua ética, a negação da vontade, não nos deixa dúvidas, pois é ela que nos abre caminho para o místico, o qual o autor, por não poder conhecê-lo, chama de “nada”. Esse lado místico de Schopenhauer, refletido em sua filosofia, pode ser fruto de dois principais fatores: a educação luterano-pietista, a qual o autor recebeu desde jovem, como apontam Hübscher e Koßler; e a influência mística da época. Lembremos que o período no qual Schopenhauer publica suas primeiras obras sofria a influência de Franz Mesmer (1734-1815). Em *Sobre a vontade na natureza* (1836), Schopenhauer mostra-se surpreso ao perceber que a teoria do magnetismo animal poderia ser considerada a

⁷ Sempre que esta frase aparecer, usaremos “silenciar”, em vez de “calar”, na tradução.

confirmação direta de sua doutrina (N, p.157) e, noutra passagem, o autor explica que: “o magnetismo animal aparece efetivamente como a *metafísica prática*, termo que já [Francis] Bacon de Verulâmio utilizara, em sua classificação das ciências (...) para designar a *magia*: ele é a metafísica empírica ou experimental” (Id., p.162). Apesar dos elogios à teoria de Mesmer, Schopenhauer não deixa de notar que, ainda há pouco (no ano em que surgiu sua obra magna), o magnetismo animal lutava por sua existência. Em *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer também escreve sobre os benefícios das curas simpáticas, que nada mais são, para o autor, do que ramos da magia, com fins de cura (Id., p.164-5). Então, se considerarmos que “misticismo, no sentido amplo do termo, é toda orientação para o sentimento imediato daquilo que não é alcançado pela intuição nem pelo conceito, portanto em geral por conhecimento algum” (W II, cap.48, p.728), concluiremos que inúmeros são os elementos que apontam para o apreço de Schopenhauer para com o misticismo. Por isso, em se tratando da filosofia schopenhaueriana, o tema em questão não merece ser, de forma alguma, desprezado.

Esse estudo visa explorar exatamente o lado místico de Schopenhauer, que, por ser tão pouco estudado e relativamente menosprezado, provoca uma série de interpretações controversas e preconceitos entre os estudiosos. Pretendemos investigar o momento em que o autor, no tocante à linguagem, sai do âmbito filosófico e migra para o âmbito místico, o que ocorre, mais precisamente, no final do livro IV d’ *O Mundo*, quando Schopenhauer discorre sobre a negação da vontade. O nosso intuito é provar a seguinte tese: Schopenhauer insere dogmas cristãos na §70 d’ *O Mundo*, com o propósito de **mostrar** o QUÊ o mundo é. Nesse momento, o autor realiza uma troca de linguagem, substituindo a linguagem que diz a verdade *sensu stricto et proprio* por outra que a diz *sensu allegorico*; e o motivo para tal explica-se pelo fato do primeiro tipo de linguagem ser incapaz de **dizer** estritamente o QUÊ o mundo é, porque ela só alcança o âmbito da experiência. Schopenhauer, então, só pode dizê-lo não-estritamente (ou alegoricamente), feito os poetas e místicos, que mostram o QUÊ do COMO do mundo.

A nossa intenção é deixar claro que aqueles dogmas presentes no final do livro IV d’ *O Mundo* não são meras “lantejoulas” no sistema de Schopenhauer, isto é, eles não estão ali somente para “enfeitar” o discurso filosófico do autor, com a ínfima tarefa de esclarecer o que foi dito. A tais dogmas, pelo contrário, cabe a função ímpar

de mostrar o indizível. Portanto, quando Schopenhauer recorre àqueles dogmas cristãos, o autor está, com eles, **mostrando** a verdade metafísica ao leitor. O nosso método de investigação consiste em rastrear nas obras de Schopenhauer suas referências ao misticismo, bem como reconstruir a explanação do autor acerca da linguagem utilizada pelos místicos (a alegórica), a fim de caracterizar adequadamente em que consiste o âmbito místico, do ponto de vista schopenhaueriano, e assim diferenciá-lo do filosófico. Pretendemos provar a tese sobretudo por meio de dois capítulos do segundo tomo d' *O Mundo*, que compõem as duas fontes centrais de nossa pesquisa, a saber: os *Suplementos* 17 e 48 (capítulos nos quais o autor discorre sobre linguagem alegórica, misticismo e, além disso, marca o limite da linguagem científica). Os *Manuscritos* também serão frequentemente abordados, pois contêm provas importantes para o nosso estudo.

Os resultados de nossa pesquisa serão apresentados nos seguintes capítulos:

Capítulo 1, “Linguagem na filosofia de Schopenhauer”: discorre sobre os tipos de linguagem que a filosofia de Schopenhauer nos permite considerar, almejando caracterizar prioritariamente as linguagens utilizadas pelos sistemas metafísicos. Dois são os tipos de metafísica reconhecidos pelo autor no *Suplemento* 17, a saber: a filosofia e a religião. Por se tratar de metafísicas, conforme a definição schopenhaueriana, segue-se que as mesmas devem se expressar linguisticamente acerca da essência íntima do mundo ou da identidade comum de todos os seres, o místico. Embora cada metafísica tenha o seu modo peculiar de expressão, o que, no fundo, ocorre é que elas falam, em linguagens diferentes, sobre o mesmo conteúdo substancial. Nesse capítulo, veremos que a única forma possível de se apreender o QUÊ do COMO do mundo é via Ideias, pois sua essência em si mesma é sem fundamento e inacessível a todo conhecimento. Esse capítulo aborda os conceitos básicos da filosofia schopenhaueriana, a fim de que tais sirvam de base para o nosso propósito maior, que é o de analisar pontualmente as linguagens utilizadas por Schopenhauer no momento em que ele se encontra diante da difícil tarefa de descrever a negação da vontade, uma vez que o próprio autor sabe que ele se encontra também na linha-limite que o separa do místico.

Capítulo 2, “O místico”: empenha-se sobretudo em analisar a §70 d' *O Mundo*. É nessa seção que acontece efetivamente a mudança de linguagem de Schopenhauer, para a qual o autor já vinha se preparando desde a §68. O nosso

objetivo, nesse capítulo, é provar, por meio de uma análise linguística do discurso filosófico de Schopenhauer, cuja base nos é dada no capítulo anterior, que o autor migrou para o campo místico. Também recorreremos ao *Suplemento* 48, no qual o próprio Schopenhauer estabelece um limite para a linguagem senso estrito e então conclui que aquele que ultrapassa tal fronteira está agindo feito um místico. Embora n' *O Mundo* (1819), quando aborda a negação da vontade, Schopenhauer já tenha se deparado com o místico, é só mais tarde, nos *Suplementos* (1844), que o tema do misticismo será realmente desenvolvido pelo autor. Como o místico aparece na filosofia de Schopenhauer no momento da “negação da vontade”, a qual, por sua vez, consiste num conceito negativo, entendido como o contraposto da “afirmação da vontade”, é imprescindível que, primeiramente, conheçamos essa última noção schopenhaueriana, a fim de entendermos exatamente o que o “negativo” dela significa.

Capítulo 3, “Alegoria”: o objetivo desse capítulo é responder à seguinte questão: por que a alegoria na negação da vontade pode mostrar o QUÊ o mundo é? Para atender à referida questão, recorreremos à § 50 do livro III d' *O Mundo*, a fim de investigar quais são as diferentes funções que a alegoria pode desempenhar, de acordo com o nosso autor. Nessa seção, Schopenhauer considera que a alegoria, quando associada à obra de arte, é, na maioria dos casos, condenável, pois desvia a atenção do leitor da Ideia para o conceito, enquanto que a própria Ideia exprime-se sempre por inteiro e de modo imediato, sem precisar, portanto, de quaisquer outras mediações para adquirir o seu significado (W I, § 50, p.273). Schopenhauer, entretanto, aponta para uma exceção: há um caso especial na arte em que a alegoria é não só admissível, mas também bastante útil, trata-se da alegoria nas artes discursivas, a qual engloba a poesia. O artista discursivo, na visão do autor, consiste justamente naquele sujeito que, por meio da linguagem alegórica, mostra o QUÊ o mundo é. Nesse capítulo, veremos que é tão-somente à semelhança de tal artista que se pode exprimir o QUÊ *linguisticamente*, além disso, entenderemos por que as alegorias na negação da vontade têm uma função diferente das alegorias utilizadas pelo autor na afirmação da vontade. Então, ficar-nos-á mais claro por que aqueles dogmas cristãos da §70 não possuem uma função meramente explicativa naquela ocasião.

Capítulo 4, “Eu não sou o Filaletes”: esse capítulo pretende fazer uma interpretação do diálogo “Sobre a Religião”, presente no segundo tomo de *Parerga*

und Paralipomena, com o propósito de analisar o posicionamento de Schopenhauer frente à religião. Trata-se de um texto bastante explorado por aqueles que defendem que a perspectiva de Schopenhauer sobre a religião é ambígua, contraditória ou incoerente. Essa posição dos estudiosos, por sua vez, fundamenta-se na ideia de que os dois personagens do diálogo representam a opinião do autor. É nesse sentido que se posicionam as interpretações de Schmidt, Regehly e Lefranc. Outros defendem que Schopenhauer, na verdade, desprezava completamente a religião, tendo como argumento para tal as inúmeras e severas críticas que o autor, supostamente, teria feito contra a religião, e então concluem que é o personagem Filaletes que reproduz fielmente o pensamento schopenhaueriano. Mas seria mesmo razoável de nossa parte admitir que Schopenhauer permaneceu ambíguo diante de uma grande questão como essa? Teria o autor preferido esconder-se atrás das máscaras dos dois personagens, a fim de não tornar pública a sua opinião sobre a religião? De acordo com a nossa perspectiva, a posição de Schopenhauer é bastante evidente, e ela pode ser comprovada sobretudo pelo *Suplemento 17*, no qual o autor indubitavelmente nos assegura o valor da religião. Na verdade, o que Schopenhauer ataca veementemente é **o uso** que fazem da religião, por isso, denuncia os abusos por parte daqueles que sempre souberam explorar a necessidade metafísica do ser humano. A mesma crítica, aliás, é feita contra aqueles que se servem da outra metafísica, a filosofia, e isso obviamente não quer dizer que o autor ataca a filosofia. Segundo a nossa interpretação, há, para Schopenhauer, uma sutil diferença entre *metafísica* e *uso da metafísica*. Sendo assim, o que Schopenhauer critica são os “sacerdotes” e os “professores universitários” (a filosofia de cátedra), que, na época, eram os representantes das duas metafísicas, não as metafísicas em si mesmas. Dessa forma, “teologia especulativa” e “religião” apresentam-se como coisas distintas para Schopenhauer: o autor realmente despreza a primeira, mas jamais a segunda. Uma versão desse capítulo foi publicada como artigo no *Schopenhauer-Jahrbuch* em 2017.

Capítulo 5, “Os limites da linguagem e o místico: assimilação do pensamento schopenhaueriano por Wittgenstein”: o capítulo visa a apresentar os principais pontos da argumentação wittgensteiniana referente ao místico, conforme a mesma é exposta no *Tractatus*, com o intuito de apontar algumas coincidências nos pensamentos de Schopenhauer e Wittgenstein. Mais precisamente, pretendemos demonstrar que a nossa interpretação schopenhaueriana sobre o místico também pode ser confirmada

pela perspectiva de seu sucessor, cujos fundamentos apresentam traços essenciais da metafísica de Schopenhauer. Como nos mostram várias passagens dos *Diários*, Wittgenstein era um bom leitor de Schopenhauer e, ao que tudo indica, o autor do *Tractatus* teria desenvolvido em sua filosofia aquilo que seu predecessor já problematizara: como dizer o que é o místico? “Nada” é tudo o que pode ser dito sobre o místico, na visão de Schopenhauer. Wittgenstein, por sua vez, ensina que o místico não pode ser dito, só pode ser mostrado. Mas essa associação entre o verbo *mostrar* [zeigen] e o *místico* é algo que Schopenhauer já apontara antes, quando afirma que os sistemas religiosos *mostram* o QUÊ o mundo é, e o fazem por meio da linguagem alegórica. Aliás, é considerando tal associação que, conforme defendemos, Schopenhauer muda de linguagem na §70 d’ *O Mundo*, seu objetivo era justamente *mostrar*, via linguagem alegórica da segunda metafísica, o que não podia ser dito, o místico.

1

LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

TIPOS DE METAFÍSICA⁸

O que pode nos fornecer alguma informação sobre a natureza íntima do mundo? Resposta de Schopenhauer: um sistema metafísico, cuja definição é expressa pelo autor nas seguintes palavras:

por METAFÍSICA entendo todo assim chamado conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada das coisas, para fornecer um clareamento sobre aquilo através do que, em um ou outro sentido, estaríamos condicionados; ou, para falar em termos populares, sobre aquilo que se esconde atrás da natureza e a torna possível. (W II, cap.17, p.200)⁹.

Pelo termo “metafísica”, Schopenhauer não entende que se trata de um sinônimo exclusivo de “filosofia”. Do ponto de vista schopenhaueriano, a filosofia é, indubitavelmente, uma metafísica, mas não é a única, uma vez que o autor reconhece a validade de duas metafísicas, como nos comprova a seguinte passagem do

⁸ Uma parte deste capítulo foi publicada em: Picoli, G. T. “A linguagem e o místico em Schopenhauer”. In: *Hegel e Schopenhauer. (Coleção XVII Encontro ANPOF)*. Correia, A.; Debona, V.; Tassinari, R. (orgs.). São Paulo: ANPOF, 2017; pp.254-262.

⁹ Para todas as obras em alemão de Schopenhauer, usaremos a edição de Lütkehaus (ver bibliografia). Às vezes, faremos alusão ao *Parerga und Paralipomena* da edição de Wolfgang von Lohneysen (ver bibliografia), contudo, nesses casos, sinalizaremos que a edição usada não é a de Lütkehaus.

Suplemento 17: “deparamo-nos invariavelmente com dois tipos distintos de metafísica, cujo diferencial é uma ter a sua certificação INTERIOR A SI, a outra EXTERIOR A SI” (Ibid.). O primeiro tipo de metafísica a que o autor se refere é a filosofia. E, de acordo com Schopenhauer, esse tipo de metafísica é acessível a apenas um número reduzidíssimo de pessoas, porque o nível intelectual da maioria é muito baixo, e a filosofia, por sua vez, exige muita reflexão e esforço intelectual. O segundo tipo é a metafísica popular (*Volksmetaphysik*), mais conhecida pelo nome de religião, a qual é adequada àquelas pessoas capazes não tanto de pensar, mas sim de acreditar. No caso da metafísica chamada de religião, na visão de Schopenhauer, para ela convencer seu público, basta tão somente a autoridade, não os argumentos, além disso, sua certificação é a revelação, documentada através de signos e milagres, por isso, o autor diz que se trata de uma certificação “exterior a si”, isto é, vem de fora – ao contrário da filosofia, cuja certificação deve vir de dentro do próprio sistema, logo, deve ser “interior a si”. Ambas as metafísicas são também indicadas pelo autor, respectivamente, pelas expressões: “doutrina de persuasão” (*Ueberzeugungslehre*) e “doutrina de fé” (*Glaubenslehre*).

Essa dupla divisão da metafísica nos revela que, aos olhos do nosso autor, a metafísica não é algo que desperta apenas o interesse dos filósofos, mas sim, de toda a população, até mesmo do indivíduo mais simples. O motivo para tal fundamenta-se no pensamento schopenhaueriano de que todo ser humano é essencialmente um animal metafísico. Segundo Schopenhauer, pela própria natureza, em razão de sua essência, todo ser humano é carente de uma metafísica, pois ele é o único ser capaz de refletir sobre si mesmo, e dessa reflexão surge o espanto do indivíduo para com sua própria existência e suas ações: a nossa própria vida é, no fundo, um enigma para nós mesmos. A incógnita da existência leva cada um à busca de um esclarecimento, de uma justificativa metafísica acerca de si mesmo; e essa busca, por sua vez, pode ser feita de modo persistente ou apenas momentâneo, mas, de qualquer forma, em pelo menos alguns momentos da vida, todos já se questionaram sobre a sua origem, e a resposta para tal só pode ser dada por uma metafísica. Sobre esse ponto, Schopenhauer escreve:

apenas para os animais desprovidos de pensamento é que o mundo e a existência parecem entender-se por si mesmos: para o ser humano, ao contrário, o mundo e a

existência são um problema, do qual até mesmo o indivíduo mais tosco e limitado, em alguns instantes lúcidos, torna-se vividamente consciente, problema porém que surge de forma mais distinta e persistente na consciência de alguém, quanto mais límpida e clara é a consciência e quanto mais estofo para o pensamento ela reuniu através da formação, até que, por fim, nas cabeças aptas para o filosofar, tudo isso chega ao platônico θαυμάζειν, μάλα φιλοσοφικὸν πάθος (*mirari, valde philosophicus affectus*) [“o espanto, afeto deveras filosófico”], a saber, aquele ESPANTO que compreende em toda a sua magnitude o problema que ocupa incessantemente a parte nobre da humanidade em todos os tempos e países sem dar-lhe trégua. (Id., p.208).

Na visão de Schopenhauer, quanto mais baixa é a intelectualidade de um indivíduo, tanto menos enigmático é o mundo, bem como sua própria existência: é como se tudo fosse compreensível por si mesmo, salvo aqueles raros momentos em que a vida lhe aparece, de fato, como um problema. Já na pessoa de elevado desenvolvimento de inteligência, acontece o que Schopenhauer chama propriamente de espanto filosófico, nome dado em alusão aos gregos, que foram os primeiros a denominar “espanto” [θαύμα] o princípio fundamental de todo filosofar. Vale lembrar, porém, que, do ponto de vista schopenhaueriano, não são os fatos corriqueiros que, em verdade, provocam o mais sério espanto e as mais profundas reflexões filosóficas. Com a capacidade humana de refletir, veio também a consciência da morte e dos sofrimentos do mundo, e são esses os verdadeiros responsáveis por todo o nosso filosofar, como nota Schopenhauer:

é o saber em torno da morte e, junto com este, a consideração do sofrimento e da miséria da vida, o que dá o mais forte estímulo para a introspecção filosófica e para a interpretação metafísica do mundo. Se a nossa vida fosse sem fim e sem sofrimento, talvez a ninguém ocorresse perguntar por que o mundo existe e por que tem precisamente essa índole; porém, tudo se entenderia por si mesmo. (Id., p.196).

O que possibilita o espanto, bem como quaisquer outras reflexões, é a faculdade de razão, a qual pertence exclusivamente aos seres humanos. É por isso que, para Schopenhauer, o espanto é algo peculiarmente humano. Os animais, por sua vez, como não são dotados de razão, não têm consciência da morte, nem dos sofrimentos do mundo e, portanto, não são capazes de se espantar. O espanto é algo humano,

porque é racional e refletido, mas é também sofrido. Para Schopenhauer, esse espanto é, no fundo, consternado e aflito, pois sua índole nasce da consciência da morte e da visão do mal e do mau¹⁰; e, segundo o autor, pensamos que tais coisas absoluta e universalmente não deveriam ser, porque cremos que nada pode vir do nada e, por conseguinte, “pensamos que quem teve o poder para produzir um tal mundo, também o teve para poder evitar o mal e o mau” (Id., p.209). Koßler explana sobre essa sensação de enigma (*Rätselhaftigkeit*) da existência nas seguintes palavras:

(...) é o conceito de vida para Schopenhauer de tal forma problemático que a vida a partir de si mesma não tem sentido e não pode ser considerada como fim em si mesmo. Ela é muito mais um meio para um outro fim, e demanda reflexão conceitual para desvelar o sentido da vida como meio para um fim. Essa reflexão, o pensar sobre a vida, é a atividade genuinamente filosófica (...) o ser humano se distingue em relação a todos os outros seres pelo fato de que para ele a vida não se entende por si mesma, mas torna-se um “problema” (...) ¹¹.

O espanto, no fundo, está relacionado com aquilo que Schopenhauer chama de “cisma sobre a fatalidade que produziu a existência do mundo”, pois a sua não-existência também seria possível – na verdade, aos olhos de Schopenhauer, o não-ser é indubitavelmente preferível ao ser – por isso, nós nos espantamos e perguntamos por que um mundo com o mal, o mau, o sofrimento e a morte teria sido criado, quando a sua não-criação também teria sido igualmente possível? Schopenhauer então nos responde: “eis o *punctum pruriens* [ponto incômodo] da metafísica, o problema que coloca a humanidade numa inquietude que não pode ser aliviada por ceticismo nem por criticismo” (W II, cap.17, p.210). É, pois, daí que brota em todos nós a necessidade de uma metafísica, de um consolo para o mistério da vida. “Com essa introspecção e esse espanto”, afirma Schopenhauer, “nasce, portanto, a NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA, própria apenas do humano: este é pois um *animal metaphysicum*” (Id., p.195).

Não podemos nos esquecer, porém, de que, para Schopenhauer, a maioria da população apresenta um entendimento demasiado rude, por isso, essas pessoas são

¹⁰ Barboza ressalta a diferença entre mal e mau nas seguintes palavras: “no original *des Übels und des Bösen*. *Übel* é padecimento, logo, mal no sentido por assim dizer físico, médico; já *Bösen* é mau no sentido moral”: Cf. W II, cap.17, p.209.

¹¹ Koßler, M. ““A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida em Schopenhauer”. Tradução de Fabrício Coelho. *ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, pp. 17-30, julho de 2012; p.18.

incapazes de compreender satisfatoriamente a filosofia, visto que a mesma exige muito esforço intelectual, formação e intensa reflexão, sendo assim, a conclusão que se segue é a de que apenas uma parcela bem pequena da sociedade é, de fato, capaz de compreender o primeiro tipo de metafísica. Nesse sentido, Schopenhauer cita Platão: “é impossível um vulgo filosófico” (Id., p.203). Portanto, a filosofia não pode servir como consolo metafísico à maioria da população, a qual se dependesse unicamente da filosofia para atender à sua necessidade metafísica, permaneceria para sempre insatisfeita. Eis então o momento em que o segundo tipo de metafísica entra em cena: a religião, por sua vez, é capaz de dar àquelas pessoas o tão exigido consolo metafísico. Na passagem a seguir, Schopenhauer explica que “necessidade metafísica” e “capacidade metafísica” são coisas bem diferentes, de modo que uma religião, por pior que seja, pode, sim, satisfazer plenamente a necessidade metafísica da maioria:

decerto alguém com humor satírico poderia acrescentar que essa necessidade metafísica é uma garota humilde que se contenta com cardápios bem modestos. Na maior parte do tempo ela se deixa satisfazer com fábulas sem graça e contos insossos: quando inculcados bem cedo, porém, são interpretações suficientes da sua existência e suportes da sua moralidade. Considere-se, por exemplo, o *Corão*: esse livro ruim foi suficiente para fundar uma religião mundial, satisfazer há mais de 1200 anos a necessidade metafísica de incontáveis milhões de pessoas (...). O que prova que a necessidade metafísica não anda de mãos dadas com a capacidade metafísica. (Id., p.197).

Desse modo, a religião surge como uma alternativa eficiente e paralela à filosofia para suprir aquela necessidade metafísica, inerente a todo ser humano. O consolo dado pela religião, segundo Schopenhauer, alcança êxito sobretudo em razão das teorias religiosas de perduração pós-morte, mais conhecidas como dogmas da imortalidade, justamente porque tratam daquilo que provoca a índole do espanto – e o mesmo pode ser dito com relação ao primeiro tipo de metafísica, a filosofia, porque, para Schopenhauer, é a morte o verdadeiro gênio inspirador da filosofia, e sem ela dificilmente estaríamos filosofando (Id., cap.41, p.555). Mas o que a religião tem de especial, a ponto de conseguir atender satisfatoriamente à necessidade metafísica da maioria? Resposta: a linguagem. O fato de Schopenhauer ter classificado a religião

como um outro tipo de metafísica, não a isenta das propriedades básicas de uma metafísica, então, podemos dizer que a religião é, com efeito, capaz de alcançar a natureza íntima do mundo. Caso contrário, a religião jamais poderia ser classificada como uma metafísica, senão Schopenhauer entraria em contradição com sua própria definição de metafísica, além disso, o autor jamais teria dito que a religião trata, no fundo, das coisas-em-si (Id., cap.17, p.203). A diferença entre a filosofia e a religião está no modo como elas revelam a essência íntima do mundo, ou seja, está na linguagem utilizada por elas: a religião possui uma linguagem de fácil compreensão, e nisso consiste justamente o seu grande êxito como metafísica.

Para Schopenhauer, a filosofia tem a obrigação de ser verdadeira *sensu stricto et proprio*, em tudo o que ela diz, enquanto que a religião pode ser verdadeira apenas *sensu allegorico* (Id., p.202). Isso equivale a dizer que a filosofia deve decifrar o mundo com base naquilo que nele aparece, e em seu sistema não pode haver qualquer contradição ou incompatibilidade das doutrinas com aquilo que vemos, assim cada conceito deve ser pensado na presença da realidade intuída e todos eles devem estar de acordo entre si. Em virtude dessa exigência imposta por Schopenhauer à filosofia, diz-se que sua certificação deve ser “interior a si”: “a decifração do mundo tem de obter sua certificação inteiramente a partir de si mesma”, afirma o autor, “tem de espalhar uma luz uniforme sobre todas as aparências do mundo e também colocar o mais heterogêneo em concordância, de tal maneira que seja resolvida a contradição até entre o que há de mais contrastante” (Id., p.224). Um exemplo de contradição flagrante à realidade dada é, para Schopenhauer, o otimismo de Leibniz, tendo em vista a evidente aflição de nossa existência (Ibid.). Tal otimismo é, na verdade, pernicioso para o nosso autor, como observa Giacoia:

um dos resultados mais eloquentes da ética de Schopenhauer é o pessimismo teórico que anima seu juízo a respeito do sentido e do valor das teodiceias (...). O otimismo seria, no fundo, a injustificada auto glorificação da vontade de viver, sua reflexão satisfeita e complacente na face sofredora de suas criaturas, razão pela qual o otimismo metafísico não constitui apenas uma doutrina falsa, mas também perniciosa e indecorosa, de acordo com o filósofo. Pois ele nos apresenta a vida

como um estado desejável, e a felicidade como bem supremo da vida humana.¹²

A religião, por seu turno, fala acerca da essência íntima do mundo de forma alegórica, sua linguagem é constituída, em geral, por símbolos, figuras, fábulas e mitos; e sua certificação, de acordo com Schopenhauer, é mais conhecida pelo nome de revelação, sendo documentada através de signos e milagres, por isso, o autor diz que se trata de uma certificação “exterior a si”, donde se segue que a verdade de seus juízos nunca pode ser comprovada. Mas, ao contrário da filosofia, a religião como metafísica torna-se eficiente ao povo, em virtude de sua linguagem figurativa e simples, que é plenamente compreensível até mesmo por aqueles de intelecto grosseiro. O grande sucesso da religião deve-se, então, justamente ao fato dela ter transformado a verdade metafísica em dogmas, pois esse é o único modo de tornar tal verdade compreensível à maioria:

um sintoma dessa natureza ALEGÓRICA das religiões são os MISTÉRIOS encontrados talvez em todas elas, a saber, certos dogmas, que jamais podem ser distintamente pensados, muito menos literalmente verdadeiros. Sim, talvez pudesse ser afirmado que algumas plenas inconsistências, alguns reais absurdos, são um ingrediente essencial de uma religião completa: pois estes são justamente a estampa da sua natureza ALEGÓRICA e o único modo adequado de tornar SENSÍVEL ao senso comum e ao entendimento rude o que lhe seria inconcebível, a saber, que a religião trata no fundo de uma ordem completamente outra de coisas, a das COISAS EM SI, diante da qual as leis deste mundo aparente, em conformidade com o qual a religião tem de falar, desaparecem, por conseguinte, não meramente os dogmas absurdos, mas também os compreensíveis, são propriamente apenas alegorias e acomodações à capacidade humana de compreensão. (W II, cap.17, p.202-203).

Apesar de reconhecer os absurdos e as inconsistências dos dogmas na linguagem religiosa, Schopenhauer crê que a mesma, em seu propósito último, acaba conduzindo aos mesmos fins práticos que a linguagem estrita da filosofia, pois proporciona a tão desejada satisfação metafísica e, além disso, funciona como um fio condutor para as nossas ações. Portanto, a religião, na visão schopenhaueriana,

¹² Giacoia Jr, O. “Ser e sentido: o paradoxo do sofrimento”. Revista *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 7, Nº 2. 2º semestre de 2016; pp. 04-26, p.16.

promove verdadeiros benefícios à maior parte da população, sendo-lhes, em verdade, indispensável, se considerarmos que aquela inextinguível necessidade metafísica do ser humano nunca se aquieta, senão por meio de uma metafísica. Então, podemos entender o que pretendia Schopenhauer com a afirmação a seguir de que as religiões ocupam muito bem o lugar da primeira metafísica: a religião, um sistema voltado especialmente para o povo ou pessoas de baixa intelectualidade chega, por fim, mesmo com os absurdos e as contradições dentro de seu próprio sistema, no mesmo lugar que a tão distinta metafísica, a filosofia:

essa natureza ALEGÓRICA das religiões isenta-as das demonstrações e em geral dos testes aos quais a filosofia está obrigada: em lugar disso exigem fé, isto é, uma livre aceitação de que as coisas são assim porque são assim. E, já que a fé conduz a ação, e **a alegoria está de tal forma investida que, em relação ao prático, conduz justamente para lá aonde a verdade *sensu proprio* também conduziria**, segue-se que a religião promete com justeza, aos que têm fé, a bem-aventurança eterna. Assim vemos que, no principal, e para a grande maioria incapaz de pensar, **as religiões ocupam muito bem o lugar da metafísica em geral**, cuja necessidade o ser humano sente como imperiosa, a saber, em parte para termos práticos, como estrela guia das suas ações, como estandarte público da retidão e virtude, nos admiráveis termos de KANT; em parte como consolo indispensável nos duros sofrimentos da vida, nos quais **as religiões fazem perfeitamente as vezes de uma metafísica objetivamente verdadeira**, na medida em que, tão bem quanto esta, elevam o ser humano acima de si mesmo e da existência temporal: nisso mostra-se luminosamente **o grande valor das mesmas, sim, a sua indispensabilidade**. (Id., p.203; grifo nosso).

A diferença primordial entre as duas metafísicas está, portanto, na linguagem utilizada por elas para comunicar aquilo que se esconde atrás das aparências. Cada metafísica possui o seu método peculiar de se expressar acerca da natureza do mundo, e, se por um lado, suas linguagens são heterogêneas, por outro lado, o seu conteúdo é exatamente o mesmo: é a essência íntima do mundo. Vejamos então, primeiramente, de que modo o mundo é considerado do ponto de vista da filosofia, que deve tratar das coisas sempre no sentido estrito, para, a seguir, analisarmos o procedimento específico de cada metafísica.

O COMO E O QUÊ DO MUNDO

Quando Schopenhauer define o que é metafísica, ele usa a expressão “conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência” (Id., p.200), mas, isso não quer dizer que, aos olhos do nosso autor, deve-se ignorar a experiência em busca da natureza íntima do mundo. Se Kant recusou a metafísica dogmática, por considerar que todo o nosso conhecimento não é senão uma forma do intelecto para fins exclusivos no âmbito da experiência; Schopenhauer, em contrapartida, não descarta a experiência como uma das fontes da metafísica. Para Kant, com a faculdade de conhecer, jamais podemos ultrapassar os limites da experiência, em virtude do nosso conhecimento racional *a priori* “apenas se referir a fenômenos, e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis”¹³. Schopenhauer, por sua vez, considera um verdadeiro contrassenso ter de desviar os olhos do mundo empírico, ignorando assim o seu conteúdo, para considerar, como base metafísica do mesmo, apenas as formas vazias do entendimento, quando se tem por propósito investigar a verdade desse próprio mundo; a experiência constitui, para o nosso autor, a mais rica de todas as fontes de conhecimento (W I, p.496; W II, cap. 17, p.220). Por isso, M. L. Cacciola nota que, na visão de Schopenhauer, o grande erro de Kant teria sido o de descaracterizar a experiência, desmerecendo-a como fonte metafísica:

segundo Schopenhauer, Kant teria abandonado a experiência “como única fonte inesgotável do conhecimento”, quando sobrepôs a ela conceitos oriundos da razão. E é justo por esse atalho, inexplorado por Kant ou pelo menos encoberto pelo seu método, que Schopenhauer vai encetar a reconstrução da metafísica, pretendendo com isso dar à filosofia de Kant o sentido positivo que estava faltando. É porque a experiência, apesar de subjetiva, tem um significado existencial que resiste a qualquer elaboração conceptual que ela pode, ainda, ser reveladora do enigma do mundo e da existência.¹⁴

Então, do ponto de vista schopenhaueriano, um filósofo pode seguramente iniciar seus estudos filosóficos partindo da experiência, pois, ainda que o mundo

¹³ Kant, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989; p.22.

¹⁴ Cacciola, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994; p.38.

sensível não corresponda àquilo que Schopenhauer entende por essência íntima do mundo, mais conhecida pelo nome de “vontade” (*Wille*), a aparência do mundo sensível não é senão uma manifestação daquela essência e, portanto, uma fonte de conhecimento da mesma. A exemplo de Kant, Schopenhauer também denomina o objeto empírico pelas seguintes palavras: representação (*Vorstellung*), aparência (*Erscheinung*), fenômeno (*Phänomen*) e intuição (*Anschauung*). Um objeto sensível é uma representação, porque, para Schopenhauer: “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é apenas objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação” (W I, §1, p.3). Quando Schopenhauer abre a sua obra capital com a frase “o mundo é minha representação” (Ibid.), ele tem por propósito fundamental apresentar-nos a sua tese de que toda representação só pode ser pensada na relação sujeito-objeto, visando, com isso, refutar as tradicionais teorias do conhecimento do realismo e do idealismo. “O realismo põe o objeto como causa, e localiza o efeito no sujeito”, afirma Schopenhauer, e “o idealismo fichtiano faz do objeto um efeito do sujeito” (Id., §5, p.15). Schopenhauer, por seu turno, quando estabelece sua teoria do conhecimento, não parte nem do objeto, nem do sujeito, mas sim, da junção dos dois, pois considera que um não pode existir sem o outro. Jair Barboza esclarece tal teoria schopenhaueriana do seguinte modo: “se Robinson Crusoé tivesse nascido e desaparecido solitário em sua ilha, esta teria nascido e desaparecido com ele, pois não há sujeito (Robinson Crusoé) sem objeto (sua ilha) e vice-versa. Essa é a lei maior da representação, que, para Schopenhauer, deve ser o marco inaugural conceitual de qualquer concepção filosófica genuína”¹⁵.

Um objeto é também uma aparência, um fenômeno. Segundo Barboza, o autor d’ *O Mundo* emprega os termos “aparência” e “fenômeno” em acepções claramente distintas, fazendo uso do primeiro termo nas situações submetidas à transitoriedade do tempo, à finitude; e reserva o segundo termo para os casos que expressam um fato significativo em meio à aparência, um acontecimento extraordinário, por exemplo, a negação da vontade, momento em que o objeto (fenômeno) é autossuprimido¹⁶. Portanto, na visão schopenhaueriana, apenas a

¹⁵ Barboza, J. *Schopenhauer. A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1ª. edição, 1997; p.34.

¹⁶ Barboza, J. “Schopenhauer: *die Erscheinung, das Phänomen*”. Revista *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 5, Nº 1 - 1º semestre de 2014 - pp. 03-08; p. 4-5. Torres Filho também faz semelhante distinção no sistema kantiano e defende que Kant introduziu o termo grego *Phainomenon* (literalmente: “o aparecível”) na Analítica Transcendental, para opô-lo a *Noumenon* (“o inteligível”).

“aparência” (*Erscheinung*) revela a natureza enganosa e ilusória dos objetos empíricos, os quais podem nos confundir, passando-nos a impressão de que são constantes e eternos, quando, em verdade, são apenas transitórios, efêmeros. Schopenhauer compara a ilusão dada por essas aparências ao véu de Mâyã dos indianos, porque igualmente encobrem os olhos dos mortais, impedindo-os de ver a verdadeira essência do mundo, o mundo real e infindável da vontade que está por trás deles (W I, §3, p.9). Do ponto de vista de Schopenhauer, o que ele denomina de essência ou vontade corresponde exatamente àquilo que Kant chama de coisa-em-si. “Aparência se chama representação, e nada mais”, afirma Schopenhauer, e “toda representação, não importa seu tipo, todo OBJETO é APARÊNCIA. Por sua vez, COISA-EM-SI é apenas a VONTADE” (Id., §21, p.128). Schopenhauer compartilha, portanto, da distinção kantiana do mundo entre aparência e coisa-em-si, e também considera que apenas o mundo objetivo da representação é submetido às variações de tempo, espaço e causalidade; enquanto que o outro lado do mundo, a sua essência íntima, não é atingida por tais variações, sendo a vontade, portanto, imutável, atemporal, não-espacial e não-fundamentada. É nesse sentido que Schopenhauer diz que o mundo da vontade é *toto genere* diferente do mundo da representação.

Um objeto é também uma intuição. Kant esclarece o significado de intuição nas seguintes palavras: “sejam quais forem o modo e os meio pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela *intuição* que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento”¹⁷. Schopenhauer apoia-se nesse pensamento kantiano e considera que o conhecimento de qualquer objeto, ou da própria experiência mesma, só é apreendido graças às formas puras, inatas, que todo ser humano possui *a priori*, a saber: o espaço, o tempo e a causalidade, que Barboza chama de: “espécie de “óculos intelectuais” para se conhecer as coisas, vê-las tais quais aparecem, ou seja, de um exato jeito e não de outro, situadas num dado espaço, num dado tempo, envolvidas pela causalidade”¹⁸. Essas três formas puras e inatas são denominadas por Schopenhauer de “princípio de razão”; ao espaço e tempo especificamente, o autor mantém a nomeação kantiana e os denomina sensibilidade pura, enquanto que a causalidade é considerada um mero

Segundo Torres Filho, Kant, até então, usava o termo *Erscheinung*, porque ainda não tinha revelado que a coisa em si é inteligível. Cf. Torres Filho, R.R. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*, 2a. edição: Iluminuras, 2004; pp.67-86, p.71.

¹⁷ Kant, *op. cit.*, p.61.

¹⁸ Barboza, *op. cit.* (*A decifração...*), p.30.

correlato do “entendimento” (*Verstand*), visto que a função exclusiva desse último é justamente conhecer a causalidade. O entendimento, na visão de Schopenhauer, já é algo que, em si mesmo, é sensibilizado, ou seja, ele não se distingue da sensibilidade – como defendia Kant –, por isso, o próprio entendimento é capaz de intuir diretamente os objetos sensíveis no ato de conhecer. A intuição é, na verdade, o resultado de um processo intelectual, o trabalho de uma atividade cerebral, embora inconsciente, imediata e automática. Tal processo começa quando a sensibilidade é afetada por uma sensação que o entendimento considera um efeito de algo presente no mundo objetivo, e, a partir de então, ele procura a causa de tal sensação ou efeito. Essa causa é justamente o objeto empírico, a imagem construída da intuição pura ou empírica. Não é preciso uma educação prévia, nem uma intervenção consciente do indivíduo para tanto, “é um processo tão natural quanto a secreção biliar ou a digestão estomacal”¹⁹, diz Barboza. Sendo assim, o mundo efetivo, aos olhos de Schopenhauer, “nada é absolutamente senão conhecimento da causa a partir do efeito: por conseguinte, toda intuição é intelectual” (W I, §4, p.13). Noutros termos, podemos dizer que o princípio de razão é aquele que sempre procura um fundamento para tudo, uma razão de ser para os acontecimentos.

A relação das aparências entre si ocorre no mundo sensível conforme o princípio de razão, e tal relação corresponde exatamente ao conteúdo de que tratam as ciências. Para Schopenhauer, a explanação das ciências “mostra sempre que duas representações se relacionam segundo a figura do princípio de razão que rege a sua classe”, o autor ainda acrescenta que: “se a explanação consegue isso, então não se pode mais perguntar *por quê?*, pois a relação demonstrada é aquela que absolutamente não pode ser representada de outra maneira, ou seja, ela é a forma de todo conhecimento” (Id., §15, p.95). Schopenhauer reconhece, porém, que há algumas explanações que não remetem a uma relação na qual se exige um “por quê?”, tal é o caso das forças naturais, como a gravidade, a coesão, as qualidades químicas etc., em que se aceita algo completamente obscuro como uma *qualitas occulta* (Ibid.). Portanto, há sempre algo que permanece inexplicável na explanação das ciências, aquilo que não é alcançado pelo princípio de razão, a saber: a coisa em si. Afinal, o princípio de razão, responsável por todo e qualquer conhecimento, permite-nos conhecer tão-somente as aparências das coisas, nunca a natureza íntima delas, a coisa

¹⁹ Id., p.34.

em si, que sempre fica por conhecer. Pelo fato da ciência nunca conseguir adentrar no QUÊ das coisas, o autor afirma que sua explanação trata unicamente da relação das aparências entre si, do POR QUÊ?, nunca, porém, do QUÊ é a aparência. Na verdade, esse QUÊ não é um problema das ciências, mas sim da filosofia. É exatamente a partir desse ponto, em que a ciência cessa com sua explanação, que a filosofia entra em ação e considera as coisas de um modo diferente do científico. “A minha filosofia”, afirma Schopenhauer, “de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo nem PARA QUE existe; mas apenas o QUÊ [*Was*] ele é” (Id., p.97). Em outras palavras, aquilo que é o fundamento das ciências, e que elas não conseguem explaná-lo, constitui justamente o verdadeiro problema da filosofia, portanto, o “por quê?” das ciências é algo que, na visão schopenhaueriana, está subordinado ao “quê”, que a filosofia investiga.

Mas a experiência externa não é a única fonte de investigação do filósofo, pois se, por um lado, a filosofia empenha-se tanto em descrever o QUÊ o mundo é; por outro lado, esse QUÊ já é algo conhecido por todos nós, visto que a essência de cada ser humano, ou mesmo, de cada ser vivo, corresponde exatamente à mesma essência do mundo. É por isso que, na visão schopenhaueriana, qualquer ser humano já sabe, na verdade, o QUÊ o mundo é, cada um é consciente de todas as verdades filosóficas *in concreto*, como explica-nos Schopenhauer:

o termo VONTADE, que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência mais íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente, e tão conhecido que aquilo que é vontade sabemos e compreendemos melhor do que qualquer outra coisa, seja o que for. (Id., §22, p.130).

Apesar desse conhecimento imediato do QUÊ, não somos capazes de verter tais verdades *in concreto* para *in abstracto*, essa difícil tarefa, o autor a reserva especialmente ao filósofo, vertê-las através da linguagem constitui justamente o que Schopenhauer denomina “o negócio do filósofo” [*Geschäft des Philosophen*] (Id., §68, p.444; HN I, p.173). Notamos, portanto, que duas são as fontes da filosofia: a experiência externa e a experiência interna. Cabe-nos investigar agora qual deve ser o método empregado pelo filósofo para trabalhar sua metafísica. Ou nas palavras do próprio autor: “a próxima questão é: como pode uma ciência haurida da experiência

conduzir para além desta e assim merecer o nome de METAFÍSICA?” (W II, cap.17, p.221). A resposta de Schopenhauer é longa, mas merece ser lida na íntegra, primeiro porque o autor explana sobre o limite da metafísica, sobre as características da mesma (o que não é feito nem mesmo no tomo I d’ *O Mundo*) e, além disso, traz à lume a metafísica de Kant, apontando os erros e acertos de seu predecessor. Por isso, indicamos aqui a pág. 221 ss. do *Suplemento 17* (tradução de Jair Barboza). De qualquer forma, seus principais pontos serão expostos abaixo. À questão acima, Schopenhauer então responde:

não ao modo, como a partir de três quantidades proporcionais é encontrada a quarta, ou como a partir de dois lados e de um ângulo é encontrado o triângulo. Esse foi o caminho do dogmatismo pré-kantiano, que, precisamente de acordo com certas leis por nós conhecidas *a priori*, queria inferir do que foi dado o não-dado, da consequência o fundamento, logo da experiência o que não pode ser possivelmente dado em experiência alguma. KANT expôs a impossibilidade de uma metafísica que percorresse esse caminho, na medida em que mostrou que aquelas leis, embora não hauridas da experiência, só têm validade para ela. Ensinou portanto com razão que, de uma tal maneira, não podemos ir além da possibilidade de toda experiência. Porém há outros caminhos para a metafísica. O todo da experiência assemelha-se a um escrito cifrado, e a filosofia à decifração do mesmo, cuja exatidão é confirmada pela coerência resultante que aparece em toda parte. Se esse todo apenas é apreendido em profundidade suficiente e a experiência externa é conectada à interna; então ele pode ser objeto de INTERPRETAÇÃO, EXEGESE a partir de si mesmo. (...) E embora ninguém, através do véu das formas da intuição, possa conhecer a coisa em si; por outro lado, entretanto, cada um carrega a esta dentro de si, sim, é ela mesma: por conseguinte, ela tem de ser acessível de algum modo, embora condicionalmente, a cada um na consciência de si. **A ponte, pois, pela qual a metafísica vai mais além da experiência não é outra senão justamente aquela decomposição da experiência em aparência e coisa em si, na qual coloquei o grande mérito de KANT.** Pois ela contém a demonstração de um núcleo da aparência diferente da aparência mesma. (...) Tão somente a interpretação e exegese desta, em referência àquele seu núcleo íntimo, pode nos dar esclarecimento sobre ela, o qual do contrário jamais chegaria à consciência. **É nesse sentido, portanto, que a metafísica vai mais além da aparência, isto é, da natureza, até aquilo escondido atrás dela (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν), considerando-o entretanto sempre apenas como aquilo que nela aparece, e não como algo independente de toda aparência: a metafísica, conseguintemente, permanece imanente e jamais será transcendente.** (...) A metafísica, por conseguinte, é

ciência da experiência (...). Faço valer inteira e completamente a doutrina de KANT de que o mundo da experiência é mera aparência e que os conhecimentos *a priori* só valem em relação a ele: eu acrescento a isso, entretanto, que ele, precisamente como aparência, é manifestação daquilo que aparece, e que denomino, com Kant, de coisa em si. Esta coisa em si, em consequência, tem de exprimir sua essência e seu caráter no mundo da experiência, logo, estes têm de ser interpretados a partir daquela, e em verdade a partir do estofo e não da mera forma da experiência. Em consequência, a filosofia nada é; senão a compreensão correta e universal da experiência mesma, a exegese verdadeira do seu sentido e conteúdo. Este é o metafísico, isto é, meramente vestido na aparência e envolto nas suas formas, é aquilo que está para a aparência como o pensamento está para as palavras. (Id., p.221-224; **grifo nosso**).

Nesse longo trecho, o qual aludimos apenas algumas partes, Schopenhauer relembra Kant e deixa claro que o nosso intelecto é incapaz de conceber as coisas em si mesmas, mas tão-somente as aparências, as quais sempre devem ser pensadas em referência à nossa essência. Ao filósofo cabe, portanto, o ofício de unir a experiência externa e interna, com o intuito de nos comunicar *abstratamente* o QUÊ o mundo é. Todavia, essa tarefa que Schopenhauer atribui ao filósofo, coloca-o em dificuldades, pois o filósofo deve exprimir-se sobre o QUÊ, mas, como veremos, a linguagem senso estrito só consegue alcançar o COMO. E exprimir-se sobre o COMO está relacionado ao POR QUÊ?, que as ciências investigam, logo subordinado ao QUÊ. Por isso, Giacoia bem observa que:

Schopenhauer não perdia de vista a limitação representada pelo conhecimento meramente teórico e conceitual, que tem a natureza de um transcendentalismo da representação. À natureza desse sistema transcendental pertence a limitação de acordo com a qual ele só pode nos proporcionar o conhecimento de *relações*, apenas exibir a rede infinita do *como das coisas*, das regras de modificação, seus estados, sem jamais atingir a dimensão de seu *o quê (Was)* - a realidade íntima ou seu ser.²⁰

Vale notar que do COMO não se chega ao QUÊ, pois, quando Schopenhauer afirma que a metafísica “vai além da aparência”, ele está querendo dizer que a metafísica deve fazer uma interpretação das aparências, sempre em referência àquele

²⁰ Giacoia Jr., O. Artigo citado (“Princípio de individuação...”); p.94.

seu núcleo íntimo, o qual “está além da aparência”: a essência sempre deve ser pensada como algo por trás das aparências. O autor, porém, não está dizendo que através do véu das aparências (COMO) pode-se chegar ao conhecimento da essência (QUÊ), afinal, ainda que a aparência tenha como núcleo a essência, é o “núcleo da aparência diferente da aparência mesma” (Id., p.222). Então, seria mesmo a filosofia capaz de nos dizer abstratamente o QUÊ é o mundo? De que modo o filósofo pode nos dizer algo acerca do QUÊ? Eis precisamente o que iremos investigar agora: as características da linguagem utilizada pelo filósofo.

PRIMEIRO ESTATUTO DE LINGUAGEM

O que chamamos de “primeiro estatuto de linguagem” diz respeito à teoria da linguagem propriamente dita, a única, de fato, claramente desenvolvida por Schopenhauer em seu sistema filosófico. Por se tratar de uma linguagem inteiramente envolvida com as intuições empíricas, logo, com a experiência, nós a denominamos também de linguagem científica. Essa linguagem deve ser empregada pelo filósofo, em seu propósito de nos comunicar a verdade *sensu stricto et proprio*.

Em 1813, o termo *Sprache* aparece nos *Manuscritos* associado ao entendimento e às formas do nosso conhecimento: “a própria linguagem”, escreve Schopenhauer, “pertence ao temporal e espacial (como também o entendimento, cujo conceito tem significado apenas no temporal e espacial)” (HN I, p.35). Em 1822, o autor relaciona os termos “conceito”, “ὁ λόγος” e “palavra” do seguinte modo: “o conceito é uma representação que chega à clara consciência apenas através do medium da palavra. Por isso, os gregos chamaram conceito e razão (*Vernunft*) ὁ λόγος” (HN III, p.131). Mais tarde, nos *Manuscritos berlinenses*, cujo início é datado em 1828, Schopenhauer adverte para o fato de Fichte ter lamentavelmente considerado a razão (*Vernunft*) como algo proveniente de inteligir (*Vernehmen*), quando isso é óbvio, pois o que deve ser destacado aqui, segundo Schopenhauer, é que se trata de um inteligir que um ser razoável e racional diz a outro:

os animais não são capazes de fazer isso, porque eles não têm nenhuma faculdade de razão (*Vernunft*): a palavra alemã *Vernunft* designa essa precisa conexão da faculdade de conceitos abstratos com a linguagem, assim como, com λόγος em

grego e *il discorso* em italiano e *discourse* em inglês, designa-se a razão (*Vernunft*). (HN III, p.520).

A citação acima já nos revela um belo esboço daquilo que Schopenhauer irá desenvolver posteriormente na §8 d' *O Mundo*. Trata-se de uma teoria da linguagem formulada de modo tão simples que pode ser sintetizada nas seguintes palavras: a linguagem é um produto da razão²¹. Nos seus escritos, em todas as situações em que menciona a função da linguagem, Schopenhauer remete aos gregos, donde supostamente podemos inferir a influência dos mesmos na elaboração de sua teoria. Lembremos que Aristóteles escreve na *Política* que o ser humano é um animal político e sociável, porque só ele é dotado da palavra (*lógos*), enquanto que os animais usam a voz para exprimir a dor e o prazer. “O ato de falar”, afirma Aristóteles, “serve para deixar claro o que é benéfico e o que é prejudicial, e então também o que é justo e o que é injusto. Pois, em contraste com os outros animais, o ser humano tem essa peculiaridade: só ele tem senso do bom e do mau, do justo e injusto etc. Uma associação nesses casos constitui uma família e um Estado”²². À semelhança de Aristóteles, Schopenhauer também considera que a condição para a civilização é o trabalho em conjunto da linguagem e da razão:

somente com a ajuda da linguagem a razão traz a bom termo suas mais importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado (...) É uma opinião unânime de todos os tempos e povos que todas essas exteriorizações tão variadas e amplas brotam de um princípio comum, daquela especial faculdade do espírito que distingue o ser humano do animal, chamada RAZÃO, ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ λόγιον, ratio. (W I, §8, p.43-44).

Além da influência dos gregos, podemos acrescentar ainda a herança kantiana da teoria do conhecimento, pois a linguagem humana (ou língua), para Schopenhauer,

²¹ Na verdade, o termo alemão *Sprache* pode designar, em português, tanto “língua”, quanto “linguagem”. Entendemos que toda língua é linguagem, mas nem toda linguagem é língua. A “língua” corresponde precisamente à “linguagem humana”, a qual ocorre por meio dos conceitos. Os animais, por sua vez, também têm linguagem (por exemplo, o latir do cão e o miado do gato), porém, não têm língua. Como o nosso estudo da *Sprache* diz respeito aos seres humanos, quando dizemos “linguagem”, no fundo, estamos nos referindo à língua, enquanto linguagem humana.

²² Aristóteles. *Politics*: books I and II. Tradução de Trevor Saunders. Oxford, New York: Clarendon: Oxford University Press, 1995; 7 (1253^a, 13-18), p.3.

só trabalha em comunhão com a razão, graças às representações abstratas, frutos dos objetos empíricos – o que está diretamente associado ao nosso modo de conhecer as coisas, segundo as formas *a priori* da sensibilidade, tal qual foi defendido por Kant. Nesse caso, a faculdade racional trabalha continuamente em comunhão com o entendimento (*Verstand*).

Mas, quando analisamos, mais detidamente, o tratamento dado por Schopenhauer à linguagem humana, ou seja, como um auxiliar necessário da razão, notamos claramente que há, no fundo, uma dura crítica do filósofo à razão, pois, contrariando aquilo que pensavam os racionalistas, Schopenhauer defende que não é por meio da razão que se alcança a verdade, aliás, o nosso autor atribui como função única da razão a formação de conceitos, nada mais (Id., p.45). Do raciocínio schopenhaueriano de que a razão é exclusiva dos humanos, não se segue, portanto, a conclusão de que é um privilégio tê-la, mas, pelo contrário, é justamente ela que possibilita os maiores sofrimentos aos humanos aqui na Terra. Isso ocorre porque a razão forma os conceitos e, a partir deles, formamos os juízos e pensamentos; e assim pensamos em nossas experiências sofridas no passado, bem como nas ameaças do futuro e, sobretudo, pensamos na inevitabilidade da morte. Nossa capacidade de deliberação, segundo Schopenhauer, torna:

a sua existência [do ser humano] muito mais atormentada que a do animal; pois em geral nossas grandes dores não se situam no presente, como representações intuitivas ou sentimento imediato, mas na razão, como conceitos abstratos, pensamentos atormentadores, dos quais os animais estão completamente livres, pois vivem apenas no presente, portanto num estado despreocupado digno de inveja. (Id., §55, p.345).

Paralelamente, o mesmo vale com relação àquilo que Schopenhauer denomina de inteligência, sagacidade ou dom da descoberta, que nada mais são do que exteriorizações da função do entendimento, ou seja, do conhecimento imediato da causalidade: quanto mais inteligente é o indivíduo, tanto mais receptivo ao sofrimento ele é, então, tanto mais ele sofre.

Embora até aqui tenhamos tratado o termo “representação” como sinônimo de objeto ou intuição, devemos dizer que, na verdade, Schopenhauer classifica as representações em dois tipos distintos: as intuitivas e as abstratas, sendo as primeiras

todo o mundo visível, a experiência inteira, enquanto que as segundas consistem nos chamados conceitos. Os objetos sensíveis correspondem à classe de representações intuitivas, uma vez que são intuídos por algum sujeito, como já vimos, conforme a descoberta kantiana das formas *a priori* da sensibilidade (o espaço e o tempo), acrescida da causalidade. Já os conceitos são sempre representações abstratas, por isso, podemos igualmente dizer “conceitos” ou “conceitos abstratos”, esses são formados exclusivamente pelos seres humanos, porque exigem a colaboração da razão. Mas, embora sejam representações abstratas, os conceitos devem ter como fundamento primeiro necessariamente algum conhecimento intuitivo, por isso, os conceitos podem ser apropriadamente denominados representações de representações (ou seja, representações abstratas de representações intuitivas). Para Schopenhauer, os conceitos podem até ter como fundamento uma outra representação também abstrata, entretanto, a série de representações abstratas têm de findar sempre numa intuição empírica, isto é, o fundamento que originou o conceito deve estar sempre situado no mundo sensível, num tempo e espaço quaisquer. Caso contrário, a palavra torna-se vazia de conteúdo, como é o caso destes supostos conceitos, citados por Schopenhauer: “absoluto”, “infinito”, “suprassensível” (Id., §53, p.315). Tais são apenas “palavras” que não se baseiam num objeto empírico, numa intuição, ou seja, não são verdadeiramente “conceitos”. Numa passagem do *Suplemento* 6, Schopenhauer volta a ressaltar a indispensabilidade da base empírica para que um conceito seja, de fato, considerado um conceito, e não uma mera palavra – tal consideração será de extrema importância quando abordarmos o momento em que o filósofo, cujo material de trabalho são os conceitos, encontra-se diante da tarefa de tentar dizer o que é o místico – :

um instrumento tão importante da inteligência, como é o CONCEITO, manifestamente não pode ser idêntico com a PALAVRA, este mero somido, que como impressão sensorial se esvanece no presente, ou como fantasma auditivo desaparecerá com o passar do tempo. Todavia, o conceito é uma representação, cuja consciência distinta e conservação ligam-se à palavra: por isso os gregos designavam palavra, conceito, relação, pensamento com o nome da primeira: ὁ λόγος. Não obstante, o CONCEITO é por inteiro diferente tanto da PALAVRA, à qual está conectado, quanto das intuições, das quais originou-se. (W II, cap.6, p.75-76).

A formação dos conceitos, de acordo com a perspectiva schopenhaueriana, ocorre da seguinte forma: o entendimento intui os objetos sensíveis, enquanto que a razão os reflete na forma de conceitos. Schopenhauer denomina esse processo, que desemboca em conceitos, de reflexão, porque o que a razão faz, na verdade, é refletir algo proveniente do conhecimento intuitivo, tornando-o, assim, algo completamente outro, um reflexo abstrato do intuitivo, sem que o mesmo tenha as formas do conhecimento intuitivo. “A razão é de natureza feminina”, diz Schopenhauer, “só pode dar depois de ter recebido” (Id., §10, p.59). Essa metáfora é esclarecida por Barboza do seguinte modo: “só depois de ser fecundada pelas intuições empíricas do entendimento (masculino) é que [a razão] pode dar conceitos por meio de uma gestação conhecida pelo nome de abstração, que guarda num conceito o essencial das muitas intuições”²³. Essa capacidade de abstrair conceitos universais (*notiones universales*), que o ser humano, para poder fixá-los e mantê-los na consciência sensível, indica com palavras e, com elas, forma infinitas combinações, constitui a rigor o que Schopenhauer chama “pensar” (E I, cap. III, p.391-392). Pensamentos não são, portanto, nada além do que juízos formados por conceitos abstratos; e o conceito jamais pode ser intuído, como fazemos com os objetos sensíveis. A capacidade de abstração (ou de formação de conceitos) falta aos animais, em virtude da ausência de razão, por isso, eles são apenas capazes de perceber intuitivamente o mundo, mas não são capazes de pensar sobre o mesmo. Como os animais não podem guardar na consciência, em forma de pensamentos, lembranças vividas no passado, nem podem elaborar pensamentos acerca do futuro, Schopenhauer diz que eles são influenciados unicamente pelo momento presente (Id., p.392). O ser humano, em contrapartida, faz uso da linguagem justamente para expressar os seus pensamentos, como nota Schopenhauer:

o animal sente e intui; o ser humano, além disso, PENSA e SABE. Ambos QUEREM. Enquanto o animal comunica sua sensação e disposição por gestos e sons, o ser humano comunica seus pensamentos aos outros mediante a linguagem, ou os oculta por ela. Linguagem que é o primeiro produto e instrumento necessário da razão: por isso, em grego e italiano, linguagem e razão são indicadas com a mesma palavra: ὁ λόγος, *il discorso*. Vernunft, razão, vem de *Vernehmen*, inteligir,

²³ Barboza, *op.cit.* (A decifração...), p. 40.

que não é sinônimo de *Hören*, ouvir, mas antes significa a interiorização de pensamentos comunicados por palavras. (W I, §8, p.43).

A linguagem consiste, portanto, no meio do ser humano expressar seus pensamentos, que são guardados na consciência e formados pela razão; e, nesse sentido, tudo o que existe na intuição, o que também inclui as relações nascidas no tempo e no espaço, torna-se certamente um objeto do pensamento, e, portanto, deve haver formas de linguagem para expressá-lo *in abstracto* como conceito (W I, p.599). Em linhas gerais, a linguagem serve para que o ser humano possa comunicar, seja por meio da escrita ou da fala, o que ele pensa. Essa comunicação dos nossos pensamentos é algo automático e imediatamente processado pelo próprio indivíduo, caso contrário, seria como diz Schopenhauer:

que tumulto, então, não ocorreria em nossa cabeça durante a audição de um discurso ou a leitura de um livro! Mas de modo algum se passa dessa forma. O sentido da fala é imediatamente intelectualizado, concebido e determinado de maneira precisa, sem que, via de regra, fantasmas se imiscuam. É a razão que fala para a razão, sem sair de seu domínio, e o que ela comunica e recebe são conceitos abstratos, representações não intuitivas, as quais, apesar de formadas uma vez para sempre e em número relativamente pequeno, abarcam, compreendem e representam todos os incontáveis objetos do mundo efetivo. (Id., §9, p.46).

Os conceitos, por sua vez, podem fazer conexões entre si, as quais Schopenhauer denomina de juízos (*Urtheile*), que só têm valor se forem verdadeiros. Um juízo que expressa conhecimento de qualquer tipo só recebe o valor de verdadeiro se ele tiver uma razão suficiente. “A verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele” (G, cap.5, p.114), afirma o autor. Mais precisamente, trata-se de uma relação com algo que se encontra fora dele: a verdade de um juízo é algo extrínseco, não existe, do ponto de vista do nosso autor, verdade intrínseca. De acordo com o *princípio de razão suficiente do conhecer*, um juízo que não tem uma razão não é considerado verdadeiro, não nasceu de nenhum conhecimento. As razões sobre as quais um juízo pode ser fundado são de quatro espécies, e, de acordo com cada uma delas, há uma verdade correspondente. Essas quatro verdades são estabelecidas por Schopenhauer em sua tese de doutorado, intitulada *Quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, e nós as sintetizamos do seguinte modo:

1) Verdade lógica: quando um juízo tem o seu fundamento em um outro juízo diz-se que sua verdade é lógica ou formal. Esse tipo de fundamento de um juízo mediante outro consiste sempre na submissão de conceitos, a qual, se adequadamente representada, obtém a forma de uma conclusão (*Schluß*). Schopenhauer considera juízos fundados em outros juízos também aqueles cuja verdade resulta evidente com base nos quatro princípios fundamentais do pensamento:

“por exemplo, o juízo “um triângulo é um espaço encerrado por três linhas” tem como fundamento último o princípio de identidade (...) “nenhum corpo é sem extensão” tem como fundamento último o princípio de contradição (...) “todo juízo, ou é verdadeiro, ou é não verdadeiro” tem como fundamento último o princípio do terceiro excluído. E, enfim, o juízo “ninguém pode aceitar algo por verdadeiro sem saber por que” tem como fundamento último o princípio de razão do conhecer” (Id., p.115-6).

O autor então conclui que toda verdade lógica é a relação de um juízo com algo extrínseco, por conseguinte, uma verdade lógica intrínseca é uma contradição nos termos.

2) Verdade empírica: quando o juízo possui verdade material (seus conceitos estão ligados, separados e restritos entre si, como as representações das quais são representações), fundando-se imediatamente na experiência, numa intuição empírica. “Detectar isso é algo iminente da faculdade do juízo, que é o intermediário entre o intuitivo e o abstrato, ou faculdade de conhecimento discursivo, então entre o entendimento e a razão” (Id., p.116).

3) Verdade transcendental: as condições formais de toda experiência possível (espaço, tempo e causalidade) podem ser o fundamento de um juízo, sendo esse, portanto, um juízo sintético *a priori*. Exemplos de tais juízos são, segundo o nosso autor: ““duas linhas retas não fecham nenhum lugar no espaço. – Nada ocorre sem causa. – $7 \times 3 = 21$. A matéria não pode nem surgir, nem desaparecer” (Id., p.117).

4) Verdade metalógica: um juízo pode ser fundado nas condições formais de todo o pensamento, que estão contidas na razão e, nesse caso, sua verdade é denominada metalógica. Schopenhauer considera que há apenas quatro tipos de juízos metalógicos, a saber: “1) um sujeito é igual à soma dos seus predicados, ou $a = a$. 2) nenhum predicado pode ser atribuído e, ao mesmo tempo, negado a um sujeito, ou $a =$

-a = 0. 3) de dois predicados opostos, contraditórios entre si, um deve pertencer ao sujeito. 4) a verdade é a relação de um juízo com algo que se encontra fora dele, que é seu fundamento suficiente” (Id., p.118).

Dessas quatro verdades seguem-se quatro níveis linguísticos correspondentes, o que equivale a dizer que Schopenhauer demarca os tipos de discursos válidos na filosofia. Cada discurso, por sua vez, deve ser avaliado conforme a sua verdade, não sendo permitido, portanto, julgá-lo conforme outro tipo de verdade, pois como observa Barboza: “são indicações de regras de jogo. Tem-se um perspectivismo da noção de verdade, de tal maneira que não faz sentido, a partir da verdade lógica, querer corrigir a verdade empírica, e vice-versa”²⁴. Outra importante consequência dessa quadrúplice de verdades é que ele aponta para o limite da expressão linguística. Se bem observarmos, as verdades dos juízos restringem-se ao mundo empírico, Schopenhauer não coloca no rol das verdades alguma que julgue a relação do juízo com a essência do mundo. Nas palavras de Barboza, esse raciocínio é dito de tal modo:

este limite, em Schopenhauer, é atingido com a chamada verdade filosófica por excelência. Aqui não se trata, como nas outras verdades, da relação de uma representação abstrata com outra representação (verdade lógica) ou com a forma necessária do representar intuitivo (verdade transcendental) ou do representar abstrato (verdade metalógica), nem a referência de conceitos a intuições empíricas (verdade empírica). Não se trata, ainda, de indicar uma Ideia intuída esteticamente pela faculdade genial, como no caso da poesia e da contemplação estética em geral. Trata-se, ao contrário, da *referência de um juízo à relação de uma representação intuitiva, o corpo, com algo **toto genere** diferente da representação, a vontade*. A expressão dessa verdade pode ser dita de diversos modos: “meu corpo e minha vontade são uma coisa só”; “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo”; “o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade”; “meu corpo é a objetividade da vontade”; “se se abstrai o fato de que o corpo é representação, ele é simplesmente a minha pura vontade”. Quer dizer, Schopenhauer aponta pela verdade filosófica os limites da expressão, já que **aqui o conhecimento conceitual é substituído pelo conhecimento baseado no sentimento do corpo**. E este sentimento é traduzido pela palavra do enigma: vontade.²⁵

²⁴ Barboza, J. “Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer”. VERITAS, Porto Alegre, v. 50 n. 1 Março 2005, p. 127-135; p.132.

²⁵ Id., p.133; **grifo nosso**.

A verdade que se relaciona diretamente com a essência íntima do mundo pode ser denominada, como aponta Barboza, de verdade metafísica ou filosófica, pois está relacionada ao QUÊ. Trata-se aqui da “verdade metafísica por excelência” no sistema schopenhaueriano, a qual não pode ser avaliada por nenhuma daquelas verdades acima enumeradas, e nem mesmo é idêntica à verdade transcendental – Schopenhauer corrige-se: na primeira edição da publicação de sua tese de doutorado (1813), o autor usa a expressão “verdade metafísica” (*Metaphysische Wahrheit*) para se referir ao terceiro tipo de verdade, porém, na segunda edição (1847), a mesma expressão é adequadamente substituída por “verdade transcendental”, e, dessa forma, o autor reserva a expressão “verdade metafísica” para o propósito que, de fato, lhe cabe²⁶. Quando, porém, fica frente a frente com o enigma da vontade, Schopenhauer lembra que a busca pela significação do mundo está diante de cada um simplesmente como sua própria representação, ou como representação do puro sujeito que conhece, entretanto, a essas constatações o autor acrescenta o fato do conhecimento do indivíduo ser algo intermediado por seu próprio corpo, o qual por sinal é o “sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação” (W I, §18, p.116). E é desse modo que Schopenhauer nos faz a revelação da verdade metafísica, ou seja, não através de juízos, mas sim por meio da linguagem do sentimento, por meio daquilo que o corpo do indivíduo sente. As expressões usadas pelo autor, as quais Barboza já as reproduziu acima, constam na §18 d’ *O Mundo*.

A vontade, o enigma do mundo, está por trás de todas as nossas ações, explica Schopenhauer, e ela é idêntica em todos os corpos. A revelação do autor é feita dessa maneira, porque nenhum juízo é realmente capaz de dizer o que é a essência íntima do mundo. Aquelas quatro verdades avaliam a relação entre os juízos, os quais, de uma forma ou de outra, apenas expressam COMO o mundo é (ou POR QUE ele é), a verdade metafísica, entretanto, diz respeito ao QUÊ ele é. Portanto, a verdade metafísica aponta para o limite de nossa expressão, indicando que somos capazes de atingir tão somente a *realidade objetiva*, ainda que a mesma tenha como núcleo a realidade metafísica. Nesse sentido, Giacoia escreve:

²⁶ A referência para a primeira edição de *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813) consta em: Schopenhauer im Kontext – Werke auf CD-ROM; cap.5, §34, III59-III60, p.32.

a limitação de todo conhecimento ao plano relacional do *como* na ocorrência das coisas, aos modos de aparecer das mesmas como fenômenos, esvazia a realidade empírica de todo conteúdo substancial e permanência; ou melhor, torna toda substancialidade e toda predicação, toda permanência e movimento apenas aparência e fenômeno, jamais essência e coisa em si mesma, uma vez que toda individuação depende inexoravelmente de espaço (localização) e tempo (sucessão), cuja ação conjunta constitui a relação de causalidade na qual está inexoravelmente contida toda matéria e movimento, do que resulta que o mundo fenômeno constitui uma *realidade objetiva*, não meramente fantasmática - embora a realidade metafísica esteja encoberta pelo princípio de individuação, que atua como um véu de Maya.²⁷

SEGUNDO ESTATUTO DE LINGUAGEM

Visto que Schopenhauer considera a religião um tipo de metafísica, logo, podemos inferir a sua capacidade de alcançar o que está para além da experiência, bem como considerar a sua linguagem um estatuto, o qual denominamos “segundo estatuto de linguagem”, para diferenciá-lo daquele primeiro. Schopenhauer, no entanto, não explana clara e especificamente acerca desse segundo estatuto; o que o autor deixa evidente, e o repete inúmeras vezes, é que se trata de uma linguagem, segundo a qual a verdade metafísica é comunicada por um veículo mítico. Então, o que faremos aqui é reunir algumas passagens das obras de Schopenhauer que nos apontem para as características mais detalhadas dessa linguagem alegórica. A nossa intenção é esclarecer de que modo a linguagem da religião alcança a essência íntima do mundo, e assim produz resultados coincidentes com a filosofia de Schopenhauer, como o próprio autor observa. E, para tal empreendimento, servir-nos-ão de fontes fundamentais os *Suplementos* 17 e 48, bem como o capítulo XV do segundo tomo de *Parerga und Paralipomena*.

A primeira coisa que deve ser dita é que, quando Schopenhauer se refere aos sistemas religiosos como um tipo de metafísica, o autor não está considerando todas as religiões, mas apenas algumas delas. Não é relevante, para Schopenhauer, o fato das religiões serem monoteístas, politeístas, ateístas etc., mas sim se são pessimistas ou otimistas; e é unicamente nessa distinção que se situa, para ele, a diferença

²⁷ Giacoia Jr., O. Artigo citado (“Princípio de individuação...”), p.98.

fundamental entre as religiões (P II, cap.15, p.340; W II, cap.17, p.207). De acordo com o nosso autor, o cerne da doutrina cristã concentra-se na teoria do pecado original, segundo a qual perdemos o nosso estado original de natureza e, desde então, tornamo-nos pecadores e necessitamos de uma expiação, mediante a redenção, para recuperá-lo. Por esse motivo, o cristianismo apresenta-se como pessimista, na visão de Schopenhauer. Já o paganismo grego e o judaísmo, bem como o hebraísmo e o que Schopenhauer chama de “o seu filho autêntico”, o islamismo (P II, cap.15, p.340) – a pior de todas as religiões, na opinião do autor (W II, cap.48, p.722) – são consideradas otimistas. Schopenhauer distingue ainda o Antigo Testamento do Novo Testamento, alegando ser o primeiro otimista e o segundo, pessimista; e o fato de ambos serem diametralmente opostos faz parte do que Schopenhauer considera um dos absurdos típicos da religião. Para Schopenhauer, o Antigo Testamento tem origem no judaísmo, cujas características fundamentais são o realismo e o otimismo, condições do teísmo, o qual trata o mundo material como algo absolutamente real e um presente prazeroso (P II, cap.15, p.332). Schopenhauer, entretanto, abomina tal Testamento por considerá-lo incompatível com a experiência, ou seja, falso e mentiroso, e, por isso, pernicioso.

Por outro lado, o brahmanismo e o buddhismo apresentam o idealismo e o pessimismo como suas principais características, “já que reconhecem o mundo apenas como uma existência que se assemelha ao sonho e consideram a vida como uma consequência da nossa culpa” (Ibid.), afirma Schopenhauer, concluindo que a origem do Novo Testamento é indiana e que, para se conhecer melhor o cristianismo, é indispensável conhecer o brahmanismo e o buddhismo. Schopenhauer então admite que sua filosofia concorda com as religiões que ele considera pessimistas e verdadeiras: “apenas em minha filosofia é que a ética tem um fundamento seguro e é desenvolvida plenamente em concordância com as sublimes e profundas religiões, logo, com o brahmanismo, o buddhismo e o cristianismo, não meramente com o judaísmo e o islamismo” (W II, cap.50, p.767).²⁸ Nosso autor, porém, não deixa de destacar qual, dentre todas as religiões, melhor reproduz alegoricamente aquilo que

²⁸ Sobre esse ponto de concordância da filosofia de Schopenhauer com algumas religiões, Schmidt também observa o seguinte: “filosofia no sentido de Schopenhauer é o conhecimento realizado da essência do mundo para o quietivo da vontade. Na medida em que os mitos religiosos aproximam-se desse conhecimento, eles se tornam aceitos por Schopenhauer, no caso da doutrina indiana da transmigração da alma, até altamente estimada”. Cf. Schmidt, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München, Zürich, 1986; p.181.

ele, por sua vez, exprime através de sua linguagem estrita: “se eu quisesse tomar os resultados da minha filosofia como critério de verdade, então teria de conceder ao buddhismo a proeminência sobre as demais religiões. Em todo caso, tenho de alegrar-me ao ver a minha doutrina em tão grande concordância com uma religião que é majoritária sobre a terra” (Id., cap.17, p.205).

Com base no *Suplemento* 17, já desenvolvemos aqui o fato da religião ser uma metafísica, que trata das coisas em si e comunica-nos a verdade alegoricamente. Vimos também que a religião é uma metafísica voltada especialmente para o povo, servindo-lhes de consolo metafísico. Mas é no *Suplemento* 48 que Schopenhauer explana, mais detalhadamente, sobre a importância da verdade metafísica ser transmitida ao povo visando fins práticos. O autor discorre sobre a dificuldade que as pessoas têm de compreender algo muito geral e abstrato, e ressalta que, infelizmente, sem tal compreensão, a verdade torna-se totalmente inútil. Eis então que a religião encontra uma grande saída, ela empresta a roupagem das fábulas, e assim torna as coisas compreensíveis:

a grande verdade fundamental contida no cristianismo, bem no brahmanismo e buddhismo (...) é sem comparação alguma a verdade mais importante que pode haver, mas que, ao mesmo tempo, é difícil de apreender em sua real profundidade, por ser completamente oposta à orientação natural do gênero humano; pois tudo o que pode ser pensado só de modo geral e abstrato é completamente inacessível à grande maioria dos humanos. Por isso, para a grande maioria, é preciso, em vista de trazer aquela grande verdade para o domínio da sua aplicação prática, em toda parte um VEÍCULO MÍTICO dela, algo assim como um receptáculo, sem o qual se perderia, volatizando-se. A verdade, por conseguinte, teve em toda parte de emprestar a roupagem da fábula e ainda sempre esforçar-se por ligar-se a um fato histórico já conhecido e já reverenciado. O que *sensu proprio* era e permanecia inacessível à grande massa de todos os tempos e lugares, com seu espírito vulgar, embotamento intelectual e geral brutalidade, teve de ser-lhe apresentado *sensu allegorico* para efeitos práticos, em vista de ser a sua estrela guia. (Id., cap. 48, p.748-749).

Que a religião alcança êxito em seu propósito de nos comunicar a verdade está fora de dúvidas, para Schopenhauer²⁹. O que precisamos investigar agora é de que modo a linguagem alegórica pode ser considerada uma expressão do QUÊ, ou como ela o expressa. É através do *Suplemento* 48 que pretendemos trazer a primeira parte dessa resposta, a qual pode ser captada no momento em que Schopenhauer trabalha paralelamente os dois tipos de metafísica. O autor compara as doutrinas de fé a vasos sagrados: assim como os vasos, as linguagens das doutrinas de fé precisam ser trocadas com o tempo, caso estejam sujeitas à destruição, para que assim seu conteúdo possa ser conservado. Schopenhauer alerta-nos para o fato de que a verdade, desde milênios, vem sendo dita alegoricamente, embora em diferentes linguagens – de outro modo: já, há anos, o conteúdo (a verdade metafísica) vem sendo transportado de vaso em vaso (de linguagem em linguagem). Mas a filosofia, por sua vez, tem a tarefa de expor esse conteúdo, linguisticamente, de modo puro, senso estrito. Nas palavras do autor, a analogia dos vasos é dita da seguinte forma:

as doutrinas de fé... devem ser vistas como os vasos sagrados nos quais a grande verdade, conhecida e exprimida desde milênios, sim, talvez desde o começo do gênero humano, mas que em si mesma segue sendo uma doutrina esotérica para a massa da humanidade, foi feita acessível a esta segundo a medida das suas forças, conservada e propagada por séculos. Como, entretanto, tudo o que não é inteiramente composto do estofa indestrutível da pura verdade está à mercê da ruína; então, todas as vezes que um tal vaso sagrado, devido ao contato com um tempo que lhe é heterogêneo, está exposto à destruição, é preciso de algum modo salvar num outro vaso o conteúdo sagrado dele, para que assim este conteúdo seja conservado para a humanidade. Ora, como este é idêntico à estrita verdade, a filosofia tem a tarefa de expô-lo puro e sem mescla, em meros conceitos abstratos e sem aquele veículo, para o muito diminuto número dos que em todos os tempos são capazes de pensar. (W II, cap.48, p.749).

Em seguida, Schopenhauer compara os diferentes percursos realizados pela filosofia e pela religião, cujos fins são idênticos; e, enfim, nos revela de que modo o segundo tipo de metafísica fornece-nos um esclarecimento acerca daquilo que está

²⁹ Nesse sentido, Staudt escreve: “a religião não é contrária à verdade, mas ela mesma expressa e ensina a verdade de forma alegórica e mítica”. Staudt, L. “Alegoria religiosa e a alegoria na filosofia de Schopenhauer”. In: *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza: Coleção Argentum nostrum, 2015; pp.227-248, p.238-239.

para além da experiência. A linguagem alegórica **mostra** o QUÊ é o mundo, como podemos conferir nas palavras do próprio autor:

a filosofia está para a religião como uma linha reta única está para várias linhas curvas que correm ao seu lado: pois a filosofia **diz** [*spricht*] *sensu proprio*, portanto, alcança diretamente o que a religião **mostra** [*zeigt*] sob velamentos e alcança só por desvios. (Ibid.; **grifo nosso**)³⁰.

Esse ponto será melhor esclarecido quando estudarmos o papel da alegoria na filosofia de Schopenhauer (capítulo 3), mais especificamente, no momento em que abordarmos a função da alegoria na poesia. E então ficará mais claro por que a alegoria pode mostrar o QUÊ do COMO do mundo. De qualquer forma, essa comparação com os vasos apenas reforça a perspectiva schopenhaueriana de que o conteúdo da filosofia e o da religião é exatamente o mesmo. Aliás, numa anotação do capítulo XV do *Parerga*, Schopenhauer equipara os auditórios filosóficos às sinagogas, alegando que ambos, em substância, não são muito diferentes – tal sentença, porém, não aparece na edição de Lütkehaus (a última autorizada por Schopenhauer), mas aparece na edição de Hübscher (P II, cap.15, §177, p.443).

LINGUAGEM DAS ARTES

Ao lado das duas linguagens acima estudadas, a filosofia de Schopenhauer nos permite considerar ainda um outro tipo de linguagem, que também consiste numa expressão da essência do mundo: trata-se da linguagem da arte – o autor se refere à mesma, nos *Manuscritos*, como *Kunstsprache* (HN III, p.483; p.539). Nesse caso, não se trata, obviamente, de uma “língua”, porque as artes não expressam a essência do mundo mediante conceitos propriamente ditos, com exceção da poesia, porém, é uma “linguagem”, por ser um meio de expressão. Vejamos, pois, de que forma as artes nos mostram o QUÊ é o mundo.

De acordo com a filosofia de Schopenhauer, a vontade cósmica manifesta-se como objeto no mundo da representação em diferentes graus de objetivação, sendo seus graus mais baixos as forças naturais, e o mais alto, o ser humano. Na visão do

³⁰ Na citação, trocamos “exprime” por “diz”, com o intuito de marcar, desde já, a diferença entre o **dizer** e o **mostrar** na filosofia de Schopenhauer, que Wittgenstein irá, depois, explorar.

próprio autor, tal pensamento tem como bases primordiais duas filosofias, a platônica e a kantiana, porque aquilo que Schopenhauer denomina “vontade” é, para ele, nada mais do que a coisa-em-si de Kant; e o que denomina “graus de objetivação da vontade” ou “atos originários” não são senão as Ideias de Platão. Se são Ideias, logo apresentam as seguintes características: são imutáveis, encontram-se fora do espaço e do tempo e, portanto, são alheias à pluralidade e independentes do princípio de razão, já que o mesmo é a condição *sine qua non* de toda individuação. A definição de Ideia, nas palavras de Schopenhauer, é expressa do seguinte modo: “entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa em si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos” (W I, §25, p.151). O conceito schopenhaueriano de objetivação (*Objektivierung*) não deve ser, porém, confundido com seu conceito de objetividade (*Objektivität*). Segundo Lefranc, objetividade “é um dos raros termos técnicos do nosso autor: ele se distingue de *objetividade* como o conhecimento imediato se distingue do conhecimento intuitivo”³¹. Entretanto, Lefranc acredita que Schopenhauer não é muito rigoroso no uso do termo objetividade e também que toda objetividade supõe uma certa objetivação e até mesmo graus de imediatidade nas manifestações da vontade. De fato, se analisarmos como Schopenhauer define a expressão “objetividade da vontade” na §18 d’ *O Mundo*, como sugere Lefranc³², perceberemos que a sua fórmula é pouco clara:

o corpo, que no livro precedente e no meu ensaio sobre o princípio de razão chamei OBJETO IMEDIATO, conforme o ponto de vista unilateral (da representação) ali intencionalmente adotado, aqui, de outro ponto de vista, é denominado OBJETIVIDADE DA VONTADE. Por isso em certo sentido também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade. (W I, §18, p.117).

Barboza, por sua vez, esclarece-nos o termo “objetividade” de forma mais clara do que o nosso próprio autor: “esse conceito significa o corpo tomado como a matriz da vontade, a qual é sentida na consciência como o núcleo mais íntimo de cada um”³³.

³¹ Lefranc, J. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 4ª edição, 2008; p.95.

³² Ibid.

³³ Barboza, *op.cit.* (A decifração...), p.46.

Já pelo termo “objetivação”, Schopenhauer quer dizer simplesmente que a vontade cósmica tornou-se um objeto, uma representação. E como todo objeto é uma intuição de um sujeito, conseqüentemente, uma objetivação não é senão um processo cerebral, como explica Schopenhauer n’ *Os Suplementos*:

compreendo por OBJETIVAÇÃO o expor-se-a-si no mundo real dos corpos. Entrementes, este mundo real, como colocado de maneira detalhada no primeiro livro e nos suplementos, é por inteiro condicionado pelo sujeito que conhece, logo, pelo intelecto, portanto, é absolutamente impensável exteriormente ao conhecimento do sujeito: pois o mundo real dos corpos é antes de tudo apenas representação intuitiva e como tal fenômeno cerebral. Após a sua supressão, restaria a coisa em si. (W II, cap. 20, p.297).

A objetivação da vontade é algo que ocorre por meio das Ideias, as intermediárias entre a coisa-em-si e a coisa isolada, e o resultado desse processo de objetivação é a coisa-em-si sendo então representada na forma de uma imagem, de um objeto – eis, pois, o momento em que a vontade como coisa-em-si manifesta-se no mundo empírico, por isso, esse aparecimento é também conhecido pelo nome de “manifestação da vontade” (*Manifestation des Willens*). As Ideias são também chamadas de objetivação adequada da vontade, pois, antes da vontade objetivar-se em inumeráveis aparências, que estão no espaço e no tempo, ela se objetiva nas Ideias, formas imutáveis, independentes da pluralidade e do devir. Seguindo o pensamento kantiano, Schopenhauer defende que todo conhecimento obtido pela experiência é sempre um conhecimento da aparência, conforme as formas do nosso conhecimento, e nunca da coisa em si: se tempo, espaço e pluralidade não pertencem à coisa-em-si, logo as leis da experiência não podem ser válidas para ela. No mesmo sentido, a doutrina de Platão já defendera, por meio da alegoria da caverna, que o mundo visível não era o verdadeiro, por isso, comparou aqueles que se limitam à percepção aos que consideram as sombras como objetos reais. Do mesmo modo, para Schopenhauer, é apenas por meio das Ideias que conseguimos obter o conhecimento verdadeiro da essência do mundo, e esse pensamento platônico, com o qual Schopenhauer está de acordo, é resumido por nosso autor nas seguintes palavras:

Platão, por sua vez, diz algo assim: “as coisas deste mundo, que os nossos sentidos percebem, não têm nenhum ser verdadeiro: ELAS SEMPRE VÊM A SER, MAS NUNCA SÃO: têm apenas um ser relativo; todas juntas somente o são em e através de sua relação uma para com a outra: pode-se, por conseguinte, igualmente nomear a sua inteira existência um não ser. Em consequência, também não são objeto de um conhecimento propriamente dito (ἐπιστήμη), pois só pode haver conhecimento daquilo que é em e para si, sempre da mesma maneira: as coisas deste mundo, ao contrário, são apenas objeto de uma opinião ocasionada pela sensação (δόξα μετ’ αἰσθησεως ἄλογον) (...). Ao contrário, só as imagens arquetípicas reais daquelas sombras, as Ideias eternas, formas arquetípicas de todas as coisas, é que podem ser ditas verdadeiras (ὄντος ὄν)”. (W I, §31, p.197-198).

Se as formas do nosso conhecimento nos permitem conhecer apenas os objetos submetidos ao princípio de razão, e as Ideias, por sua vez, são completamente independentes desse mesmo princípio, a conclusão que se segue é de que as Ideias se encontram num âmbito completamente fora da nossa esfera do conhecimento empírico. Então como alguém é capaz de alcançar o conhecimento verdadeiro fornecido pelas Ideias? Lembremo-nos do que defendeu Platão: raríssimas são as pessoas capazes de atingir o verdadeiro conhecimento. De qualquer forma, ele é, sim, atingível; e, segundo Platão, quem o atinge é o filósofo, que tendo acesso ao conhecimento imutável e verdadeiro, comunica-o àqueles que não são capazes de atingi-lo³⁴. Semelhante raciocínio, nós encontramos no sistema schopenhaueriano: alcançar as Ideias é também algo raro, para Schopenhauer, e aquele que o alcança é denominado pelo nosso autor de gênio ou artista. Todo conhecimento humano é um processo de intuição (*Anschaulichkeit*) e, no caso das Ideias, não é diferente, entretanto, não se trata de uma *Anschaulichkeit* no sentido vulgar da palavra, já que agora o objeto não pertence mais ao mundo sensível, o objeto agora é a Ideia; e quem a intui não é o simples indivíduo, mas sim o puro sujeito do conhecimento – enquanto o indivíduo (*Individuum*) é aquele que conhece um objeto isolado, sempre submetido ao princípio de razão, o puro sujeito (*Subjekt*) do conhecimento é alheio a tal princípio. Schmidt bem observa que a doutrina schopenhaueriana da intuição das Ideias oferece uma considerável dificuldade, pois a Ideia deve ser intuída como objeto de contemplação estética, sem entrar, no entanto, nas formas do mundo aparente (submetido ao espaço, tempo e à causalidade) e representado, sendo assim, à Ideia

³⁴ Cf. Platão. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: DIFEL, 1973; 484b-540b.

deve convir apenas a forma primeira e mais geral da representação, que é a de ser objeto para um sujeito³⁵.

Para Schopenhauer, o nosso conhecimento (logo, o nosso intelecto) é, via de regra, sempre servil à vontade, tendo ele, na verdade, surgido para seu serviço³⁶, por isso, o autor afirma que o conhecimento humano brota da vontade como a cabeça do tronco (W I, §33, p.205). A transição para o conhecimento das Ideias só pode ocorrer, portanto, quando o conhecimento comum for suprimido, interrompendo assim aquela servidão do intelecto; e, conforme relata-nos Schopenhauer, tal fato acontece de forma súbita, de um só golpe. Nesse caso, o sujeito contempla fixamente um objeto, em detrimento dos demais ao seu redor, a ponto de fazer com que aquela distinção entre sujeito e objeto desapareça: sujeito e objeto tornam-se agora uma só coisa. Ou, como diz Schmidt, sujeito e objeto chegam à *unio mystica* na efêmera experiência³⁷. “A gente se PERDE por completo nesse objeto”, afirma Schopenhauer,

isto é, esquece o próprio indivíduo, a própria vontade, e permanece apenas como claro espelho do objeto: então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, pois ambos se tornaram uma coisa só, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e tomada por uma única imagem intuitiva. (Id., §34, p.206).

No momento em que o puro sujeito do conhecimento se perde no objeto, ele se esquece de si mesmo, de sua própria individualidade, deixando de lado, com isso, toda sua personalidade, seu querer e propósitos; ele anula sua subjetividade durante esse período, em virtude da orientação exclusivamente objetiva presente em seu espírito – é nesse sentido que Schopenhauer classifica a genialidade como a objetividade mais perfeita da vontade. Na pura contemplação, tudo o que resta é tão-somente o olho cósmico do puro sujeito. Para Koßler, “originariamente um aspecto da razão comum, a clarividência [*Besonnenheit*], ultrapassa o conhecimento a serviço da vontade, pois a clarividência é a “força do espírito” através da qual o

³⁵ Schmidt, A. “Wesen, Ort und Funktion der Kunst in der Philosophie Schopenhauers”. In: Baum, Günther/ Birnbacher, Dieter (Hg.): *Schopenhauer und die Künste*. Göttingen, 2005, pp.11-55; p.19.

³⁶ De uma forma poética, Weissmann escreve sobre a autoridade da vontade para com o intelecto do seguinte modo: “quando a vontade fala, a inteligência cala”. Weissmann, K. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte, MG: Cultura brasileira, 1945; p.88.

³⁷ Id., p.21.

conhecer liberta-se do serviço da vontade”³⁸. Na § 37 d’ *O Mundo*, Schopenhauer revela-nos que, na verdade, todos os seres humanos podem conhecer independentemente do princípio de razão, ou seja, a *Besonnenheit* é possível não apenas ao artista genial, mas também a todos nós, caso contrário, jamais seríamos capazes de fruir as obras de arte. O diferencial do gênio, na visão do nosso autor, consiste na capacidade proeminente para intuir as Ideias, no grau mais elevado para o conhecimento das mesmas, e na duração mais prolongada do estado de contemplação. Mas, segundo Koßler, “é, no entanto, difícil de entender como uma única e mesma capacidade, a saber, a clarividência, que num elevado grau leva à libertação do conhecer em relação à vontade, deve num grau ainda mais elevado tornar-se um meio para uma atividade arbitrária”³⁹. Por isso, Koßler crê que o elemento específico do gênio não é a clarividência, e sim a fantasia (seria um tipo especial de fantasia, considerada “genial”, que não estaria a serviço da vontade), donde Koßler conclui que “a concepção schopenhaueriana do gênio artístico como puro sujeito do conhecer é estilhaçada [*gesprengt*] através do fato de que a característica específica do artista não é a capacidade para o puro conhecimento (pois tal capacidade ele a partilha com a pessoa comum, mesmo que a possua em grau mais elevado), mas a fantasia, que o coloca na situação de comunicar o puro conhecimento”⁴⁰. Só é possível entendermos a posição de Koßler, se considerarmos a *Besonnenheit* como algo racional, e não místico, no entanto, concordamos com Barboza, que nos esclarece por que opta por verter o termo em questão por clarividência:

Besonnenheit é por Schopenhauer empregado principalmente no domínio daquilo que compreende como intuição pura, gênio, mística. São momentos em que opera uma inflexão no termo, ou seja, retira-o do seu simples sentido de *cautio*, *circumspection*, *Überlegung* (ponderação) (...) Aqui fica nítido que *Besonnenheit* não é o discernimento guiado pelo princípio de razão, mas designa o resultado, o surgimento de uma “consciência refletida e abstrata” porém depositária de algo não reflexivo, não racional, a intuição de natureza filosófica.⁴¹

³⁸ Koßler, M. “O puro sujeito do conhecer e a arte”. Tradução de Jair Barboza. In: Revista *Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 7, Nº 1 - 1º semestre de 2016, pp.224-245; p.240.

³⁹ Id., p.244.

⁴⁰ Id., p.245.

⁴¹ Id., p.240 (nota de rodapé). Trata-se aqui de uma razão mística, que será abordada no capítulo 2, quando estudarmos o asceta.

A explicação de Barboza toca num ponto importante da estética de Schopenhauer, a saber, a genialidade não se caracteriza por um conjunto de preceitos, ela não é prescritiva. Se assim fosse, a estética schopenhaueriana poderia ser ensinada por técnicas e estudos, mas, como Barboza bem observa, a *Besonnenheit* é algo místico para o nosso autor, algo que não chega ao artista genial por meio de uma decisão racional, reflexiva e deliberada, ela não é fruto de uma força de resolução, nem tampouco de aprendizado. A verdade que está por trás desse pensamento schopenhaueriano, o autor a expõe na §49 d' *O Mundo*: “o conceito é infrutífero para a arte” (W I, §52, p.301). Afinal, o conceito é o objeto do pensamento racional, já o objeto da arte é a Ideia. O conceito é algo alcançável por qualquer um de nós, pois, para tanto, basta ter razão. Como vimos, o conceito é produzido por uma abstração da nossa faculdade racional, e segundo Schopenhauer, ele é comunicável por palavras e inteiramente esgotável em sua definição. A Ideia, “ao contrário, embora se possa defini-la como representante adequada do conceito, é absolutamente intuitiva” (Id., §49, p.270). A Ideia não é conhecida pelo simples indivíduo, mas por aquele que se destituiu de toda individualidade e, assim, elevou-se a puro sujeito do conhecimento, “a Ideia não é integral, mas apenas condicionalmente comunicável: pois a Ideia apreendida e repetida na obra de arte só pode dizer algo a alguém de acordo com a medida do seu próprio valor intelectual” (Ibid.). Assim, por meio de sua obra de arte, o gênio comunica-nos a Ideia apreendida, e tal como escreve Barboza: “quando instituída, a obra de arte é uma espécie de empréstimo que o artista nos faz de seus olhos”⁴². No momento de contemplação, o que ocorre é uma predominância momentânea do intelecto sobre a vontade, e pode-se até mesmo dizer que ocorre uma anulação da vontade pelo intelecto durante instantes. Quando a contemplação é alcançada, obtém-se o conhecimento do essencial, e não mais das aparências, como nota Schopenhauer:

qual modo de conhecimento considera unicamente o essencial propriamente dito do mundo, alheio e independente de toda relação, o conteúdo verdadeiro das aparências, não submetido a mudança alguma e, por conseguinte, conhecido com igual verdade por todo o tempo, numa palavra, as IDEIAS, que são a objetividade imediata e adequada da coisa em si, a vontade? – Resposta: é a ARTE, a obra do gênio. A arte repete as Ideias eternas apreendidas por pura contemplação, o

⁴² Barboza, *op. cit.* (*A decifração...*); p.64.

essencial e permanente de todas as aparências do mundo; de acordo com o estofo em que ela o repete, tem-se arte plástica, poesia ou música. Sua única origem é o conhecimento das Ideias; seu único fim, a comunicação desse conhecimento. (W I, §55, p.344).

Portanto, de acordo com o sistema schopenhaueriano, são as Ideias as verdadeiras responsáveis por nos mostrar o QUÊ é o mundo. A essência íntima do mundo, em si mesma, é infundamentada e inalcançável pelo nosso modo de conhecimento, então, o único modo de obtermos seu conhecimento mais verdadeiro é por meio das Ideias, visto que essas são a objetividade mais imediata da coisa-em-si. É, pois, na contemplação das Ideias que o mundo como representação aparece pura e inteiramente para o puro sujeito. Por isso, Schopenhauer escreve nos *Manuscritos* que o objetivo de toda arte é responder à questão: “o que é a vida? Toda bem-sucedida e genuína obra de arte responde completa e corretamente essa questão; mas todas as artes falam a infantil e ingênua linguagem da intuição, não a linguagem séria da reflexão” (HN III, p.390)⁴³. Diferentemente da linguagem científica, que pode falar apenas daquilo que aparece no mundo, e assim *diz* simplesmente COMO o mundo é, a linguagem das artes *mostra*-nos o QUÊ o mundo é.

O que as artes, na verdade, reproduzem são os diversos e hierárquicos graus de objetivação da vontade (as Ideias), isto é, o modo como a vontade se manifesta no mundo. De outra forma, as artes não são senão exposições das Ideias. Assim, cada tipo de arte corresponde a um determinado grau de objetivação (uma determinada Ideia). Schopenhauer classifica as artes, da inferior para a superior, na seguinte ordem: arquitetura, jardinagem, escultura e pintura de animais, escultura e pintura de humanos, poesia, música. A arquitetura lida com as forças naturais, tais como, a gravidade e a resistência, e assim expõe os graus mais baixos da objetivação; a jardinagem, por sua vez, lhe é superior por expor as Ideias dos vegetais, seguida da escultura e da pintura, que expõem os animais e a espécie mais elevada de todas, o ser humano (quando então a objetivação da vontade atinge o seu ápice). Por se tratar de uma arte, a poesia também tem a tarefa de expor as Ideias. E de que modo ela faz isso? Como se sabe, as Ideias são essencialmente intuitivas, mas a poesia é a arte que

⁴³ Nas palavras de Salviano: “a arte para Schopenhauer é um conhecimento, o mais importante de todos, pois enquanto a ciência e a filosofia se limitam às escassas possibilidades do conceito, ela tem como tarefa a intuição dos arquétipos platônicos, as Ideias”. Salviano, J. O. S. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: edusp, 2013.; p.54.

trabalha com palavras, ou melhor, com conceitos abstratos, sendo assim, ao poeta cabe o ofício de fazer com que o leitor intua as Ideias por meio dos conceitos presentes em sua poesia. Para Schopenhauer, embora toda a natureza (as Ideias em todos os seus graus de objetivação) seja exponível pela poesia, seu objeto primordial é a manifestação da Ideia de ser humano. A arte poética supera as artes plásticas, na opinião do nosso autor, por ser capaz de expor o dinamismo da humanidade, isto é, a série de ações, esforços, pensamentos e afetos que acompanham a vida de todo ser humano. Ao contrário do escultor e do pintor, um poeta consegue exprimir o desenvolvimento desses eventos humanos⁴⁴.

LINGUAGEM DA MÚSICA

“A música fala-nos mais inteligivelmente do que qualquer outra linguagem” (HN IV, I, p.106), afirma Schopenhauer. Embora, para o nosso autor, a música corresponda a um tipo de arte, ela é, na verdade, de uma natureza diferente das demais artes, uma vez que não é fruto do conhecimento das Ideias. Vimos que o objeto de toda arte é a Ideia, a qual o artista deve repetir em seu trabalho, porém, no caso da música, trata-se de uma arte na qual o puro sujeito do conhecimento não é considerado mais um correlato da Ideia. A arte musical não precisa da intervenção de nenhuma Ideia para cumprir o seu objetivo artístico, porque ela mesma é a expressão direta da coisa-em-si. Enquanto as demais artes objetivam a vontade mediatamente, por meio de Ideias, a música, segundo Schopenhauer:

é uma IMEDIATA objetivação e cópia de toda a VONTADE, como o mundo mesmo o é, sim, como as Ideias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas singulares. A música, portanto, não é de modo algum, como as outras artes, cópia de Ideias, mas CÓPIA DA VONTADE MESMA, da qual as Ideias também são a objetividade: justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas de sombras, enquanto aquela fala da essência. (W I, §52, p.298).

A música é, portanto, uma arte completamente independente das Ideias e aparências, ela, na verdade, ignora o próprio mundo. Por esse motivo, na visão de

⁴⁴ O tema da poesia será retomado no capítulo 3.

Schopenhauer, a música poderia existir até mesmo se o mundo não existisse. Barboza esclarece esse ponto do seguinte modo: “poderia não haver fenômenos, aparências, representações submetidas ao princípio de razão, mas haveria o íntimo cósmico, independente do referido princípio, a vontade. A música é o metafísico atrás da realidade física”⁴⁵. Nas palavras de Safranski: “a “coisa em si”, na música, realmente ergue-se a cantar”⁴⁶. Sendo assim, podemos dizer que há uma convergência entre os resultados da música e os da filosofia: ambas expressam o em si do mundo. É por isso que, do ponto de vista de Schopenhauer, se compreendermos o sentido profundo da música, logo compreenderemos o QUÊ o mundo é; e, da mesma forma, se acaso alguém conseguisse dar uma completa e perfeita explicação da música em conceitos abstratos, tal equivaleria à verdadeira filosofia (W I, §52, p.306).

Schopenhauer afirma que, através da música, “o íntimo mais fundo de nosso ser é trazido à linguagem” (Id., p.296). Mas que linguagem propriamente é essa capaz de tocar a nossa natureza mais profunda? Em se tratando da linguagem musical, Schopenhauer condena a presença de quaisquer elementos estranhos e arbitrários associados à música, o que inclui até mesmo a palavra. Por isso, quando fala em música, o nosso autor, no fundo, está se referindo àquela puramente instrumental, sem quaisquer outras artes incorporadas a ela, porque a música deve bastar a si mesma. É nesse sentido que Schopenhauer diz que a música de Rossini “fala tão clara e puramente a sua linguagem PRÓPRIA, visto que quase não precisa de palavras” (Id., p.303). “As palavras”, afirma Schopenhauer, “são e permanecem como acréscimos estrangeiros de valor secundário para a música, assim como o efeito dos tons é incomparavelmente mais poderoso, mais infalível e mais rápido do que as palavras (...)” (W II, cap.39, p.538). Mas se a verdadeira música é aquela que toca sem palavras, então, surge o problema de reproduzir em conceitos o inefável, como aponta Lefranc:

não há como tornar inteligível uma relação de imitação ou de reprodução entre o mundo e a música. Temos sem dúvida de nos contentar com compreendê-la

⁴⁵ Barboza, *op.cit.* (A decifração...), p.76.

⁴⁶ Safranski, R. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Fisher Verlag, 2001; p.352.

imediatamente e, neste sentido, a música é o paradoxo de uma linguagem inefável⁴⁷.

Note-se que novamente nos deparamos com a expressão linguística atingindo o seu limite diante do inefável. Vimos que a linguagem que trata da verdade no sentido estrito não consegue alcançar as Ideias e, por conseguinte, não é capaz de nos dizer o QUÊ o mundo é. Um filósofo, na visão de Schopenhauer, jamais conhecerá o QUÊ se iniciar sua investigação pelos conceitos, almejando, com isso, chegar ao conhecimento do todo do mundo, porque é exatamente o contrário que deve ser feito: é o QUÊ, o conhecido *in concreto* que deve ser vertido em conceitos, isto é, deve-se partir dele (W I, §12, p.65); e, para tanto, é mister que se alcance as Ideias. Entretanto, a linguagem musical, por ser uma expressão imediata da coisa em si, não passa pelas Ideias.

Na verdade, a linguagem da música é de outra natureza (oposta àquela da linguagem senso estrito), cuja característica principal é a ausência de conceitos abstratos: “sempre se disse que **a música é a linguagem do sentimento** e da paixão, assim como as palavras são a linguagem da razão” (Id., §52, p.300; **grifo nosso**), afirma Schopenhauer. A música não é senão a linguagem do sentimento, e não da razão (ou do saber), porque “saber” (*scire*) significa, para o autor, apenas o conhecimento abstrato e racional, ou seja, unicamente aquilo que pode ser comunicado por meio de conceitos, os quais, por sua vez, são obtidos através da razão. O oposto de “saber” é “sentimento”, ou então, a simples ausência de “saber” já constitui o “sentimento”, por esse motivo, o sentimento nada mais é do que um “conceito negativo”, para Schopenhauer, como nos comprova a seguinte sentença:

a palavra SENTIMENTO designa um conceito de conteúdo completamente NEGATIVO, noutros termos, designa algo presente na consciência que NÃO É CONCEITO NEM É CONHECIMENTO ABSTRATO DA RAZÃO: não importa o que isso seja, sempre cai sob a rubrica do conceito de SENTIMENTO, cuja esfera é extraordinariamente ampla e, por conseguinte, abrange as coisas mais heterogêneas que só entendemos como se agrupam quando reconhecemos que coincidem unicamente neste aspecto negativo: NÃO SEREM CONCEITOS ABSTRATOS. (Id., §11, p.60).

⁴⁷ Lefranc, *op.cit*, p.211.

Do ponto de vista de Schopenhauer, os sentimentos podem ser os mais diversos possíveis, desde o amor até o ódio, o que inclui também os seguintes sentimentos: religioso, estético, de saúde etc., os quais têm em comum apenas o fato de não serem conhecimentos abstratos da razão. Schopenhauer considera “sentimento” até mesmo o fato de estarmos conscientes do conhecimento de alguma verdade, a qual ainda não a formulamos em conceitos abstratos: como tal conhecimento até então não foi transmitido por palavras, o autor diz que nós, por enquanto, apenas o sentimos (Id., p.61). Então, no caso da música, quando a mesma fala sua linguagem própria, fala, na verdade, uma linguagem negativa, caracterizada pela ausência de conceitos abstratos. E assim a decifração do enigma mundo, isto é, a sua versão em conceitos, por ora, ainda fica por resolver.

2

O MÍSTICO NA ÉTICA SCHOPENHAUERIANA

AFIRMAÇÃO DA VONTADE

O que Schopenhauer quer dizer com sua expressão “afirmação da vontade” (*Bejahung des Willens*)? Eis o que o próprio autor responde:

a vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e claramente como representação, esse conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. (W I, §54, p.329).

A essência a que o autor se refere é a vontade cósmica, essência íntima do mundo, a mesma que preenche a vida interior de todos os seres vivos em geral, e especificamente no caso do ser humano, ela é conhecida pelo nome de caráter. Em razão disso, o indivíduo se configura num ser que quer incessante e ininterruptamente, pois sua essência (a vontade) é, por definição, carente. E o que quer essa vontade? Ela quer a vida, o mundo como representação, por isso, tanto faz dizer “vontade” ou “vontade de vida” (Id., §54, p.318). Para obter o que quer, a vontade precisa afirmar a si mesma, o que, no caso dos seres vivos, ela o faz por meio do corpo, pois, como escreve Schopenhauer: “é um outro modo de exposição da mesma coisa em si cuja aparência o corpo já é. Eis por que, em vez de afirmação da vontade, podemos

também dizer afirmação do corpo” (Id., §60, p.379). Em seu ensaio *Sobre a liberdade da vontade* (1839), Schopenhauer ressalta que, em verdade, nós só temos consciência imediata do nosso próprio corpo como um órgão da vontade, que se dirige para fora (*nach außen*), e como sede da sensibilidade para sensações de prazer ou dor, conforme estejam a favor ou contrárias à vontade (E I, cap. I, p.370). Esse movimento da vontade, direcionado “para fora”, constitui justamente o que o autor entende por “querer” (*wollen*), pois, quando o ser humano quer alguma coisa, o seu ato de vontade (*Willensakt*) direciona-se sempre para uma representação situada fora da consciência de si. Querer algo é, portanto, idêntico a afirmar o próprio corpo, ou mesmo afirmar a vontade de vida, pois é ela que, no fundo, está por trás de todas as nossas volições.

Schopenhauer divide a nossa consciência em duas partes: a consciência de si (do nosso próprio eu) e a consciência das demais coisas (a faculdade de conhecimento). Por isso, ao utilizar a expressão *nach außen*, o autor, na verdade, quer dizer que, quando a vontade quer algo, ela sempre quer algo que se encontra “fora” da consciência de si (*Selbstbewußtseyn*), a saber, na faculdade de conhecimento (*Erkenntnißvermögen*) (Id., p.367). Os movimentos de afirmação da vontade são os únicos que a consciência de si pode perceber, pois ela é uma faculdade muito limitada, aos olhos do nosso autor. Já a faculdade de conhecimento é aquela que nos permite intuir os objetos sensíveis, e graças à sua peculiar capacidade de formar representações abstratas, o ser humano consegue guardar consigo os objetos sensíveis em formas abstratas, ou seja, pensamentos. Esses pensamentos constituem os principais estimuladores da vontade, pois, embora os objetos sensíveis também possam estimulá-la, as chances de isso ocorrer são bem menores. Schopenhauer, porém, denomina a ambos de motivos (*Motiven*), já que tanto os objetos sensíveis quanto os não-sensíveis podem provocar o ato volitivo. Dessa forma, o autor considera uma vantagem dos seres humanos, em relação aos animais, o fato dos primeiros possuírem um horizonte infinitamente mais amplo de motivos, que abrange os objetos ausentes e os presentes, o passado e o futuro; e como aos animais falta a capacidade de abstração, conseqüentemente, eles estão limitados tão-somente aos objetos do momento presente.

A principal função do conhecimento é justamente a de fornecer motivos à vontade, o que, noutras palavras, equivale a dizer que é por meio do conhecimento que a vontade de vida se afirma, conscientemente, no corpo, por isso, dissemos

alhores que o intelecto está sempre a serviço da vontade, e, em verdade, foi criado para satisfazê-la. Mais precisamente, o intelecto é um servo da vontade (W I, §27, p.177), afirma Schopenhauer. E como a vontade de vida não conhece início, nem fim, porque é atemporal, por conseguinte, o querer do indivíduo também deve ser algo que se segue continuamente. Sendo assim, a atividade do intelecto também deve ser ininterrupta, já que ele trabalha o tempo todo para a vontade, oferecendo-lhe motivos que irão desencadear em ações. A afirmação da vontade atinge o seu ápice de intensidade durante o ato sexual, momento crucial no qual a vontade garante a continuação da vida por meio da perpetuação da espécie, como escreve Schopenhauer:

o impulso sexual também confirma-se como a mais decidida e forte afirmação da vida pelo fato de, tanto para o ser humano natural quanto para o animal, ele ser o fim último, o objetivo supremo da vida. Autoconservação é seu primeiro esforço e, tão logo esta seja assegurada, empenha-se só pela propagação da espécie: enquanto mero ser natural, não pode aspirar a nada mais. A natureza, cuja essência íntima é a Vontade de vida, impulsiona com todas as forças o ser humano e o animal para a propagação. Após a natureza ter alcançado pelo indivíduo o seu objetivo, ela se torna por inteiro indiferente ao sucumbir dele, visto que, como Vontade de vida, preocupa-se tão somente com a conservação da espécie, o indivíduo sendo-lhe insignificante. (Id., §60, p.382-383)⁴⁸.

Schopenhauer ensina que, em verdade, no ato de procriação, exprime-se a essência íntima do mundo da forma mais nítida, e esse ato mesmo é denominado estritamente “a vontade” (W II, cap. 45, p. 680). Esse núcleo intenso da afirmação da vontade no ato de procriação é algo infalível nos animais, visto que eles vivem como se houvesse apenas um presente contínuo. Porém, no caso do ser humano, quando a vontade finalmente chega, pela primeira vez, à introspecção, é possível “conhecer não apenas para satisfazer as necessidades momentâneas da vontade individual” (Id., p.681), em virtude da capacidade humana de formar representações abstratas. A esfera de influência dos motivos é infinitamente maior no ser humano do que nos animais; e Schopenhauer vê nesse fato uma liberdade relativa dos primeiros com relação aos

⁴⁸ Sobre o amor sexual, escreve Philonenko: “a filosofia [schopenhaueriana] percebe no amor a triste operação da vontade de viver, que, ao não cessar de alimentar a mais viva dor do coração humano, conduz inexoravelmente ao «sofro, logo existo»”. Philonenko, A. *Schopenhauer: uma filosofia da tragédia*. Tradução de Gemma Munoz-Alonso Lopes. Barcelona: Antrophos, 1989; p.296.

últimos. A introspecção pode chegar até mesmo no ponto em que, por meio de um conhecimento distinto (o intuitivo), consegue-se o fenômeno oposto ao da “afirmação da vontade”, isto é, a “negação da vontade”; e, com isso, obtém-se a libertação de toda a necessidade que o querer constante da vontade de vida nos impõe dia-a-dia durante toda a nossa trajetória nesse mundo.

Aquele movimento realizado pela vontade, na busca de uma representação situada na consciência das demais coisas, consiste numa ação que, na visão de Schopenhauer, ocorre de forma necessária. Quer dizer, todas as nossas ações acontecem por necessidade. Schopenhauer explica que, uma vez que o motivo mais forte entra em jogo, o ser humano deve agir *necessariamente* querendo-o, ou seja, sem possuir a liberdade de querê-lo ou não. Liberdade, para o nosso autor, é simplesmente um conceito negativo⁴⁹, “com ele”, afirma Schopenhauer, “pensamos a ausência de tudo o que impede e obsta, e tal, pelo contrário, como manifestação de força, tem que ser algo positivo” (E I, cap. I, p.361); assim o vocábulo “livre” significa apenas “ausência de necessidade”, isto é, “aquilo que não depende absolutamente de nenhuma causa, definindo-se, portanto, como o absolutamente casual (...) livre é o que não está em nenhuma relação necessária, o que quer dizer que é independente de qualquer razão” (Id., p.366). Como age com “necessidade”, então o ser humano não pode ser classificado como “livre”, pois tais noções são autoexcludentes, para o nosso autor. O fator determinante para um motivo ser considerado o “mais forte” (o que provoca a ação) é justamente o caráter: é por isso que um motivo pode ser o mais forte para uma pessoa, enquanto que, para outra, o mesmo motivo pode ser completamente indiferente, a ponto de não produzir nenhum efeito. Dessa forma, quem agiu sob a influência de um dado motivo, revela assim o seu caráter. Para exemplificar esse caso, Schopenhauer alude à narração de Heródoto, segundo a qual Gélon de Siracusa precisava confiar uma grande quantia de dinheiro a alguém, e então escolheu Kadmos, pois esse já tinha dado provas de honestidade e conscienciosidade incríveis (Id., cap. III, p.408).

O pensamento schopenhaueriano acerca da necessidade (ou ausência de liberdade) das ações humanas embasa-se exclusivamente no argumento do autor de que toda ação é fruto de dois fatores, um externo e outro interno; e tais são,

⁴⁹ Na verdade, não se trata aqui de um “conceito” propriamente dito, no sentido schopenhaueriano estrito do termo, embora Schopenhauer utilize o termo *Begriff*. Noutro momento, esclareceremos esse ponto.

respectivamente: o motivo que entra em cena e o caráter do indivíduo. Para Schopenhauer, nenhum acontecimento no mundo produz seu efeito de si mesmo, ou seja, nenhuma ação humana ocorre espontaneamente, de si mesma, pois toda ação é necessariamente um efeito, um produto daqueles dois fatores. O modo pelo qual Schopenhauer interpreta o fator interno (o caráter) é decisivo para entendermos por que não temos liberdade para escolher os fatores externos (os motivos) e, por conseguinte, não somos livres para agir. O caráter é, antes de tudo, uma Ideia para Schopenhauer, mais precisamente, uma Ideia geral que pode englobar uma outra Ideia particular dentro dela. Enquanto Ideia geral, ela representa os seres humanos, e enquanto Ideia particular, representa o indivíduo, e, nesse caso, ela constitui aquilo que diferencia uma pessoa de outra, isto é, a personalidade de cada um, ou aquilo que conhecemos pelo nome de “caráter” propriamente dito. Como Ideia, o caráter individual recebe o nome de caráter inteligível, o qual, por sua vez, mostra-se no mundo fenomênico com o nome de caráter empírico, sendo o último simplesmente uma objetivação do primeiro. Como toda Ideia, o caráter inteligível deve se encontrar fora do espaço e do tempo, e tão-somente a sua cópia, isto é, o caráter empírico, é aparente no mundo sensível. Noutros termos, o autor nos esclarece esse pensamento de seu sistema, apoiando-se na doutrina kantiana, da seguinte forma:

o que é conhecido como caráter empírico através do desenvolvimento necessário no tempo, e a divisão em ações isoladas resultante de tal desenvolvimento, é, abstraindo-se a forma temporal da aparência, o CARÁTER INTELIGÍVEL, conforme a expressão de Kant, que, assim, mostra brilhantemente o seu mérito imortal, especialmente quando demonstra e expõe a diferença entre liberdade e necessidade, isto é, a diferença propriamente dita entre a vontade como coisa em si e o seu aparecimento no tempo. O caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da vontade que nela se objetiva. (W I, §28, p.181).

No ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer destaca quatro características do caráter humano, a saber: (i) individual; (ii) empírico; (iii) constante; (iv) inato. O caráter é individual, porque, como dissemos acima, ele difere de indivíduo para indivíduo, ainda que a todos sirva de base o caráter da espécie. O caráter é considerado empírico, porque é no mundo empírico que o caráter inteligível

(a Ideia) se manifesta, além disso, é somente por meio da experiência que podemos conhecer o caráter de alguém, seja o caráter alheio, seja o nosso. “Ninguém pode saber como um outro, nem também como ele mesmo agirá numa determinada situação, antes que ele esteja nela” (E I, cap. III, p.407). Na verdade, no mundo aparente, o caráter, além de empírico pode ser também adquirido (*erworben*). Um desenvolvimento mais detalhado desse tipo de caráter encontra-se no final da §55 d’ *O Mundo*, pois no ensaio *Sobre a liberdade da vontade* há apenas esta curta passagem, sem demais esclarecimentos acerca do referido caráter:

aquele que o possui [o caráter adquirido], conhece exatamente as suas próprias características, tanto as boas como as más, e, dessa maneira, sabe seguramente o que pode confiar e exigir de si, e o que não. Ele desempenha o seu próprio papel, que anteriormente, em virtude de seu caráter empírico, ele apenas naturalizava; agora artística e metodicamente, com firmeza e decência, sem nunca, como se diz, desviar do caráter (...). (Id., p.408).

Quando Schopenhauer afirma que, ao seguir o seu caráter empírico, o indivíduo apenas naturaliza, ele quer dizer que o mesmo age sem o uso da razão, feito o impulso arracional do caráter inteligível, do qual o caráter empírico é uma mera cópia. Quando, porém, age racionalmente, com inteligência e reflexão, o ser humano é capaz de identificar o que está mais de acordo com o seu caráter individual; e assim, por meio da experiência e educação, vai se conhecendo melhor, ou seja, vai adquirindo, aos poucos, o seu verdadeiro caráter individual ou a sua própria personalidade, e agindo conforme tal. Vale lembrar que Schopenhauer caracteriza o caráter humano como imutável e inato, ou seja, cada um nasce com um determinado caráter, que deve se manter o mesmo pelo resto da vida. Com isso, dever-se-ia esperar que as ações do indivíduo permanecessem sempre inalteráveis durante toda a sua trajetória no mundo, entretanto, isso não ocorre, como nota Schopenhauer:

talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto aparência do inteligível, é inalterável e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é em si consequente, o ser humano também sempre teria de aparecer de maneira consequente igual a si mesmo, com o que não seria necessário adquirir artificialmente por experiência e reflexão um caráter. Mas não é o caso. (W I, §55, p.351).

Não podemos nos esquecer de que o caráter inteligível é uma Ideia (individual) dentro de uma outra Ideia (geral), por isso, o indivíduo acaba errando em suas decisões em meio a tantos motivos disponíveis, dentre os quais muitos são ofuscados pelas circunstâncias exteriores e pelo intelecto: dentro de si, o indivíduo encontra disposições para as mais divergentes aspirações humanas, entretanto, o que, de fato, quer a sua própria individualidade não lhe será claro sem o concurso da experiência. Se seguir apenas as aspirações conforme o seu caráter, ele irá sentir também, em certos momentos, incitação às aspirações absolutamente contrárias. Sobretudo no início de sua vida, o indivíduo, porque não conhece bem a si mesmo, crê que aquilo que o ser humano em geral quer, ele também quer, e assim deixa-se influenciar por uma série de motivos inadequados ao seu caráter, contudo, com o passar do tempo, ele vai refletindo e compreendendo melhor o que é melhor para si e, desse modo, passa a agir realmente conforme o seu caráter individual. Schopenhauer afirma que não basta querer e ter habilidade para realizar algo:

um ser humano também precisa SABER o que quer e SABER o que pode fazer: tão somente assim mostrará caráter, para então poder consumir algo consistente. Antes que chegue a este ponto, apesar da consequência natural do caráter empírico, ainda é sem caráter; e, embora no todo permaneça fiel a si e tenha e siga o próprio caminho guiado por seu demônio interior, descreverá não uma linha reta, mas sim uma torta e desigual, hesitando, vagueando, voltando atrás, cultivando para si arrependimento e dor: tudo porque nas grandes e pequenas coisas vê diante de si o quanto é possível e alcançável pelo ser humano em geral, sem saber todavia qual parte de tudo isso é conforme à sua natureza e realizável apenas por si, sim, fruível apenas por si. (Id., p.352).

Quando Schopenhauer diz que o indivíduo é “sem caráter”, ele quer dizer que o mesmo está seguindo o caráter da espécie em geral, porém, à medida que vai se conhecendo e agindo adequadamente conforme o seu próprio “eu”, ele vai adquirindo o seu verdadeiro caráter, e agindo como tal. Vale salientar que, durante o processo de conhecimento de si, não ocorre nenhuma mudança de caráter, pois os fins (*Zwecke*) que o ser humano persegue são inalteráveis (inatos e imutáveis), o que muda são os meios (*Mitteln*) de se alcançar tais fins. Alguns meios podem ser arriscados e dolorosos demais para alguém que deseja alcançar os seus fins, e é nesse sentido que,

segundo Schopenhauer, funda-se o sistema penitenciário americano, que não procura melhorar o caráter, o coração do indivíduo, mas sim o adverte de que os fins, os quais ele necessariamente persegue devido ao seu caráter, serão mais fatigantes e dolorosamente alcançados pela via da desonra do que pela via do trabalho, da honradez e da moderação (E I, cap. III, p.410). O arrependimento e a dor, com o auxílio, é claro, da reflexão e educação, são fundamentais para nortear o conhecimento de si. Se, enfim, numa dada circunstância, o indivíduo reconhece que o motivo que provocou a sua ação não lhe ocasionou nem dor, nem arrependimento, podemos dizer que ele agiu conforme o seu próprio caráter; e, de circunstância em circunstância, cada um vai adquirindo, aos poucos, o seu verdadeiro caráter individual. O caráter adquirido é, portanto, nada mais do que o conhecimento mais acabado possível da nossa própria individualidade, um saber abstrato do nosso caráter empírico, enfim, um conhecimento dos defeitos e qualidades da nossa individualidade (W I, §55, p. 353). Quando se chega nesse ponto, Schopenhauer escreve:

o modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual foi doravante trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente como se fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição, ou da impressão do momento presente, sem a atrapalhação da amargura ou doçura de uma miudeza encontrada no meio do caminho, sem hesitação, sem vacilos, sem inconseqüências. (Ibid.).

Se analisarmos bem, esse processo do conhecimento de si deve durar a vida toda, pois uma nova circunstância sempre está prestes a aparecer e, numa nova situação, o indivíduo nunca sabe antecipadamente como agirá, e depois do ocorrido, deve refletir sobre sua ação, se gerou dor ou arrependimento, ou se está satisfeito. Na realidade, o indivíduo passa a vida toda sem se conhecer plenamente, sem saber de modo completo quem ele é. Essa é também a posição de Koßler, que afirma o seguinte: “o caráter de um ser humano nunca pode ser completamente conhecido”⁵⁰. Koßler observa ainda que os motivos ficam escondidos não só do observador externo, mas também de nós mesmos, para que assim fiquemos felizes com o nosso próprio

⁵⁰ Koßler, M. “Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters”. In: *Schopenhauer im Kontext – Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Königshausen & Neumann, pp. 91-110; p.104: “der Charakter eines Menschen nie vollständig erkannt werden kann”.

caráter; por isso, é uma tarefa tão difícil determinar, com precisão, o caráter de alguém a partir dos motivos. Koßler prossegue dizendo que:

“pelo o que fazemos, sabemos o que somos”, diz Schopenhauer, e em outro lugar: “temos que aprender com a experiência, o que queremos.” Esta experiência, no entanto, não será concluída até a morte, pois até então sempre pode acontecer algo que perturba a imagem que tenho de mim mesmo ou de outro.⁵¹

Quando diz que os fins perseguidos pelo indivíduo são imutáveis, o autor quer dizer que o seu querer (sua vontade individual) é imutável; logo, o indivíduo não é livre para querer diferente daquilo que quer, porque tudo o que ele quer, ele o quer necessariamente: o querer já está determinado em seu caráter inato. Por conseguinte, considerando uma circunstância bem conhecida pelo indivíduo, uma vez que o motivo mais adequado ao seu caráter lhe apareça de forma clara, sua ação deve se seguir necessariamente. Schopenhauer esclarece esse ponto com o exemplo de um indivíduo que, numa dada circunstância, mais precisamente, no final de sua jornada de trabalho, acredita poder fazer o que quer, tal como: subir numa torre, ir ao teatro, sair pela cidade, viajar etc, porém, o mesmo “prefere” voltar para casa, para junto de sua mulher (E I, cap. III, p.400). Mas o indivíduo em questão não volta para casa livremente, e sim necessariamente, embora ele acredite que sua preferência tenha sido fruto de um ato de liberdade. Como há necessidade na motivação humana, isto é, na relação entre motivos e ações, logo não há liberdade. É desse modo que Schopenhauer rejeita a hipótese do livre-arbítrio, que, de acordo com a sua definição, significa que um indivíduo, numa dada situação, pode agir de duas maneiras diametralmente opostas (Id., cap. I, p.397). Defender tal hipótese, segundo o autor, é o mesmo que esperar de uma árvore, que no verão passado deu cerejas, dê no próximo verão peras (Id., cap. III, p.416). Na visão de Schopenhauer, a doutrina do livre-arbítrio está, portanto, intimamente associada à ideia de que a nossa existência é sem essência, por isso, dissemos anteriormente que a noção schopenhaueriana de caráter é crucial para compreendermos por que Schopenhauer não admite a liberdade nas ações. Afinal,

⁵¹ Id., p. 105. Para maiores detalhes sobre o caráter adquirido, ver: Chevitarese, L. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese (Doutorado em Filosofia) - departamento de filosofia. Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro. 2005. Ver também: Debona, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida.* Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, departamento de filosofia. Universidade de São Paulo, 2013.

para o nosso autor, o que diferencia as ações, diante de um mesmo motivo, é justamente a diferença de caracteres, ou seja, a essência de cada um. De outro modo, Schopenhauer reconhece que a máxima *operari sequitur esse* (as ações seguem do Ser) é verdadeira, pois é o Ser que, no fundo, determina as nossas ações. Por outro lado, vale lembrar que a essência do ser humano é a vontade, a qual, por sua vez, é absolutamente livre, então, se olharmos por esse viés interior, entenderemos por que o autor afirma que, se quisermos encontrar alguma liberdade no indivíduo, temos que olhar para dentro dele: sua liberdade está no *esse* (Ser) (Id., cap. V, p.453).

Em síntese, o que Schopenhauer define como “afirmação da vontade” caracteriza-se pelo querer incessante, o qual constitui a essência de todos os seres em geral, e esse querer não é senão uma expressão da “fome de vida” da vontade de vida. Tal “fome” é constantemente alimentada pelo intelecto, que fornece motivos (alimentos) à vontade, e disso resulta que nossas ações são carentes de liberdade: todo agir humano é uma necessidade. E, pensando bem, toda a trajetória de vida do indivíduo é meramente uma expressão da vontade, por isso, suas ações são infundáveis e necessárias. Enquanto afirma sua vontade, isto é, enquanto quer, o indivíduo serve à essência cósmica. Todavia, o sistema schopenhaueriano admite a possibilidade de se escapar dessa servidão da vontade e fruir-se do estado de total liberdade, quando então o indivíduo rompe com o ímpeto da vontade, de modo mais longo do que na contemplação estética. Trata-se de um momento raro, alcançado por pouquíssimas pessoas, é a experiência mística propriamente dita, na qual o sujeito une-se com o em-si do mundo, como ocorre na estética – mas, nesse caso, o sujeito une-se com o em-si negando-o. Esse estado, oposto ao da “afirmação da vontade”, é denominado de “negação da vontade”, e suas características são absolutamente opostas ao estado de afirmação: é o momento em que o caráter não é mais influenciado pelos motivos, não há mais querer e, conseqüentemente, obtém-se a liberdade. Nesse caso, a vontade não mais se afirma, mas, pelo contrário, entra em contradição consigo mesma e se nega. Chegamos, pois, no ponto de esclarecer de que modo a essência íntima do mundo, a vontade de vida – cujo modo de se autopreservar é feito por meio da própria essência afirmando, ininterruptamente, a si mesma – curiosamente cessa o seu ato de autoafirmação.

CONSCIÊNCIA MELHOR

De acordo com alguns estudiosos, como Deussen, Hübscher e Safranski, a expressão schopenhaueriana “negação da vontade” foi, inicialmente, denominada de “consciência melhor” (*bessere Bewusstsein*), haja vista que Schopenhauer usa a expressão “consciência melhor” na elaboração de sua doutrina, em 1812, mas apenas nos dois primeiros *Manuscritos*, não voltando a usá-la nunca mais, assim que a expressão “negação da vontade” aparece em seus escritos. Para Deussen, Schopenhauer abandonou a bela expressão “consciência melhor”, porque não queria descrever o que esse mundo inteiro nega com uma expressão positiva derivada da realidade empírica⁵². Na visão de Hübscher, Schopenhauer acredita reconhecer essa consciência melhor na “clarividência absoluta” de Fichte ou na “intuição intelectual” de Schelling, embora note logo a diferença: Fichte e Schelling creem numa capacidade obtida através da instrução do entendimento, mas a consciência melhor é independente do entendimento, limita-se sempre apenas ao momento e oculta-se a toda comunicação⁵³. Com efeito, os *Manuscritos* nos deixam claro que a “consciência melhor” não consiste em algo produzido pela razão, mas, pelo contrário, como observa Safranski, ela é: “uma ideia que não pode ser invocada através de nenhum propósito, uma inspiração, uma vivência pentecostal. Consciência empírica e melhor fendem-se separadamente”⁵⁴. O que Schopenhauer entende por consciência empírica é nada mais do que a consciência temporal, influenciada pelo entendimento, pela sensibilidade e pela faculdade de razão, ou seja, é a consciência que pensa e conhece, segundo a relação sujeito-objeto. Por outro lado, a consciência melhor é aquela que aniquila todas as classes de objetos, não conhecendo nem objeto, nem sujeito (HN I, p.137, p.151, pp.166-167). Na verdade, na opinião do próprio Schopenhauer, “consciência” teria que ser um termo restrito à razão (*Vernunft*), porém, segundo o autor, precisamos dessa palavra não apenas para denotar todo o ser-sujeito correlativo de todas as classes de representações, mas também para incluir nela a consciência melhor, que já não é mais um ser-sujeito em absoluto (HN I, p.152).

⁵² Deussen, P. “Schopenhauer und die Religion”. In: 4. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1915, pp.8-15; p.13.

⁵³ Hübscher, A. “Vom Pietismus zur Mystik”. In: 50. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1969; pp.1-32, p.17.

⁵⁴ Safranski, *op. cit.*, p.201.

Em 1813, Schopenhauer diz que a consciência melhor pode ser entendida, no sentido vulgar, como Deus, ou como ascetismo (HN I, p.42, p.52), noutros termos, ela denota um raro momento de liberdade humana, quando o intelecto se liberta do domínio da vontade. Na transição da consciência empírica para a consciência melhor, ocorre o desaparecimento do sujeito, do “eu” e, por conseguinte, de todo objeto e do mundo como representação. Como diz Safranski: “sem o Eu (*Ichlos*) e, por isso, intangível, a consciência melhor tem o mundo diante de si, um mundo, no entanto, que, porque ela não mais atua num “Eu”, num determinado sentido também deixa de ser real. O mundo torna-se um “arabesco (...)”⁵⁵. Apesar de destacar a duplicidade da consciência, Schopenhauer defende que ou temos uma consciência, ou a outra, e jamais as duas ao mesmo tempo, pois a consciência melhor destrói a consciência empírica, afinal, é preciso romper com a última para se alcançar a primeira (HN I, p.79, p.111). Segundo o autor, tal duplicidade da consciência torna-se bastante clara na ocasião da morte, quando num momento de paz, a consciência melhor afrouxa o vínculo misterioso da consciência empírica com o “eu” (Id., p.68). Enquanto estamos preenchidos pela consciência empírica, a ideia da morte nos é assustadora, porque a morte significa a nossa destruição, a aniquilação da aparência que somos; mas nos momentos finais que a precedem, pensamos nela com alegria e fonte de paz. Sobre esse ponto, Safranski afirma:

que há a duplicidade irreconciliável da consciência, a possibilidade de uma dupla perspectiva, de uma dupla experiência, é, para Schopenhauer, tão evidente que ele, como mais tarde faria Wittgenstein, encarrega a filosofia, verdadeiramente, com uma tarefa negativa: ela deve dizer na linguagem discursiva o que pode dizer, com o intuito de que aquele âmbito, no qual a linguagem *não* chega, seja delimitado; ela deve ir até o limite do possível trabalho conceitual, para que ela saiba do que não se pode dar *nenhum* conceito. No entendimento de Schopenhauer, será o ofício da filosofia proteger-se disso, de ser seduzida por si mesma, do impulso da própria conceitualidade. O indizível [*Unsagbare*] não deve se tornar inexprimível [*Unsägliches*].⁵⁶

Com a citação acima, Safranski já antecipa o assunto que adiante trataremos sobre o limite do discurso filosófico frente ao místico, quando os objetos sensíveis

⁵⁵ Id., p.202.

⁵⁶ Id., p.212..

desaparecem-nos e, por conseguinte, também os conceitos; e assim o filósofo se vê na obrigação de parar com sua escrita, em virtude da falta de seu material de trabalho.

É no terceiro *Manuscrito* (1818) que surge, pela primeira vez, a noção schopenhaueriana de “negação da vontade” e, coincidentemente, a partir desse *Manuscrito* a expressão “consciência melhor” já não mais aparece. Nesse sentido, concordamos com Safranski quando ele diz que, se no início de suas investigações, Schopenhauer buscava uma linguagem adequada para aquilo que experimentou e se referiu como *Wünschbilder der Überschreitens*, inicialmente unificado pela expressão “consciência melhor”, depois a mesma passará a ser chamada de “negação da vontade”⁵⁷.

E o que é essa negação da vontade? Ou então, o que leva a vontade de vida a cessar o seu ato natural e incessante de autoafirmação? De acordo com a doutrina schopenhaueriana, assim como a afirmação plena e consciente da vontade, a negação da vontade também ocorre mediante o conhecimento. Entretanto, no primeiro caso, o conhecimento afirma o querer; e, no último caso, trata-se de um conhecimento capaz de cessar esse mesmo querer. Na seção 54 d’ *O Mundo*, podemos obter uma visão geral desses dois conceitos, opostos entre si, quando Schopenhauer trabalha-os em paralelo, na seguinte passagem:

a vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e claramente como representação, esse conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. – O oposto disso, a NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, as aparências individuais conhecidas não mais fazem efeito como MOTIVOS do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a vontade, e provém da apreensão das IDEIAS, torna-se um QUIETIVO da vontade e, assim, a vontade suprime a si mesma livremente. (W I, §54, p.329-330).

Enquanto as representações estiverem fazendo efeito, como motivos, ao nosso querer, a essência do mundo continuará se afirmando, mas esse movimento necessário do nosso querer em direção a elas pode, sim, ser raramente rompido, quando então

⁵⁷ Id., p.201, p.312.

aquela essência é negada. Porém, de acordo com o sistema de Schopenhauer, essa ruptura no movimento do querer é algo que não ocorre por força de resolução do indivíduo; isto é, ela não é produto de uma deliberação, segundo a qual o indivíduo pondera sobre os prós e os contras da afirmação da vontade e, por conseguinte, decide livre e simplesmente não mais afirmar a sua vontade de vida. Não se trata aqui de um conhecimento abstrato, obtido por conceitos ou mesmo por um manual de instrução: é um conhecimento intuitivo, tal qual aquele do gênio, proveniente da apreensão das Ideias. Nesse caso, o sujeito obtém um conhecimento do mundo inteiro como essência, e é justamente esse conhecimento que o leva à negação da vontade. Como vimos no capítulo anterior, durante o momento de contemplação estética, quando o indivíduo apreende uma Ideia e então se torna o puro sujeito do conhecimento, os motivos param de fazer efeito sobre ele, pois o objeto intuído não é mais uma aparência, mas sim uma Ideia e, por conseguinte, o sujeito está livre dos efeitos dos objetos do mundo como representação. Desse modo, podemos dizer que a contemplação estética também nos permite fruir uma liberdade fugidia, ainda que sejamos libertos do ímpeto furioso da vontade por apenas alguns instantes, pois logo o nosso querer lembra-nos novamente dos nossos fins pessoais e assim afasta-nos da calma da contemplação, a qual, para ocorrer novamente, precisa ser reconquistada. Vejamos agora, pelo viés da negação da vontade, de que modo essa liberdade pode ser obtida de modo mais duradouro.

NEGAÇÃO DA VONTADE

Analisando a obra capital de Schopenhauer, constatamos que o autor dá início à exposição do seu conceito de negação da vontade na seção 68 d' *O Mundo*⁵⁸. Na §69, a preocupação do autor volta-se para o tema do suicídio, cujo intuito é nos dizer que o mesmo não deve ser considerado um caso de negação da vontade. A §70 corresponde ao exato momento em que Schopenhauer insere a linguagem alegórica em seu discurso filosófico; na §71 (última seção da obra), o autor escreve sobre aquilo que se ganha após a negação da vontade, mais precisamente, sobre o que se pode dizer nesse momento, a saber: “nada”. O tema da abnegação continuará a ser

⁵⁸ Caldeira Ramos já apontou para esse fato em algumas comunicações da Anpof, bem como no seguinte artigo: Caldeira Ramos, F. “A teoria da justiça de Schopenhauer”. In: *ethic@* - Florianópolis, v.11, n.2, 2012; pp.173-185, p.174.

desenvolvido nos *Suplementos*, quando o místico é então, pela primeira vez, realmente explanado no sistema de Schopenhauer.

A partir de agora, iremos analisar pontualmente a §68 d' *O Mundo*. Vale notar que, em se tratando da linguagem, Schopenhauer está exatamente na linha tênue que separa o campo filosófico do místico. Como veremos, já nessa seção, Schopenhauer cai no campo místico, porque quer dar ao leitor uma exposição *completa* da negação da vontade.

A §68 inicia-se aproximadamente em **I 447**, na página 438 (tradução de Jair Barboza). Entre **I 447-I 448**: o autor, primeiramente, retoma aquilo que escrevera na §67, a saber, que o amor puro e a compaixão são frutos da visão que transpassa o princípio de individuação. Como esse assunto ainda não foi abordado, nós o esclareceremos sucintamente, embora o próprio autor não o tenha feito na referida numeração. Sabemos que aquilo que separa um indivíduo do outro, de acordo com o sistema schopenhaueriano, é o princípio de individuação (espaço e tempo), a condição *sine qua non* de toda individualidade. Apesar da multiplicidade de indivíduos que existe no mundo, todos nós, em nosso íntimo, somos idênticos, todos somos vontade. Entretanto, nós só nos atentamos para esse fato quando olhamos através do referido princípio – nesse caso, Schopenhauer usa a expressão “*Durchschauung des principium individuationis*” (olhar que transpassa o princípio de individuação). Segundo Schopenhauer, é necessário desviar os olhos do princípio de individuação, que nos engana, na medida em que nos passa a impressão de que tudo o que vemos corresponde à real natureza das coisas, se quisermos enxergar que a verdadeira realidade do mundo está, no fundo, escondida por trás das aparências.

Para Schopenhauer, as verdadeiras virtudes morais nascem justamente dessa fonte que transpassa o princípio de individuação, pois é somente quando a diferença entre o próprio indivíduo e os outros desaparece que a perfeita bondade, a justiça e caridade puras, a nobreza de caráter e o amor desinteressado tornam-se possíveis (W I, §68, p.439; W II, cap.48, p.722). Essas virtudes são, na opinião de Schopenhauer, “um meio de fomento da abnegação” (W II, cap.48, p.723), porque, embora nesse caso ainda ocorra ação (e não a não-ação, como se espera da abnegação), o indivíduo abre mão do seu próprio querer, em favor do querer alheio. É o momento em que aquele egoísmo essencial a todo ser humano desaparece. Schopenhauer esclarece-nos em *Sobre o Fundamento da Moral* que o critério de uma ação dotada de valor moral

deve ser a ausência de toda motivação egoísta, donde o autor conclui que apenas a compaixão é “a base efetiva de toda a justiça *livre* e caridade *genuína*” (E II, p.124, p.129): egoísmo e valor moral são, portanto, noções que, do ponto de vista schopenhaueriano, excluem-se. A máxima da compaixão é: *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!* [não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes] e, segundo Schopenhauer, ela se origina “do conhecimento alcançado *de uma vez por todas*, do sofrimento que toda ação injusta traz necessariamente aos outros” (Id., p.136). Embora o autor a considere algo cotidiano, vivenciado por muitos, até mesmo por aqueles mais duros de coração, a compaixão é, por outro lado, um “processo misterioso” aos olhos do próprio Schopenhauer, pois seus fundamentos não se encontram na experiência e, conseqüentemente, a razão não pode explicá-la (Id., pp.155-156).

Então, quando o autor começa a seção 68 d’ *O Mundo* afirmando que as verdadeiras virtudes brotam da “Durchschauung des *principium individuationis*”, seu objetivo, na verdade, é “preparar o terreno” para a descrição da negação da vontade, a qual surge de modo abrupto e, diferentemente das virtudes, não se caracteriza pelo estado de boas ações, mas sim pela não-ação. Para Schopenhauer, a expressão correlata de “liberdade” é “ausência de ação”, e não “boa ação”. Como veremos, a liberdade, para o nosso autor, só ocorre por meio de um quietivo, por isso, não classificamos a compaixão como um estado de liberdade (ou um grau de liberdade)⁵⁹. Sobre essa transição das virtudes à negação da vontade, Schopenhauer escreve:

se essa visão que transpassa o *principium individuationis*, ou seja, esse conhecimento imediato da identidade da vontade em todas as suas aparências, se dá num **elevado grau de distinção**, então de imediato mostrará uma influência **ainda maior** sobre a vontade. (W I, §68, p.439; **grifo nosso**).

Essa “influência ainda maior sobre a vontade” é a própria negação da vontade, que o autor a apresenta entre **I 448-I 449**:

⁵⁹ Para um melhor esclarecimento desse ponto, ver: Bassoli, S. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, departamento de filosofia. Universidade Estadual de Campinas, 2005. Para uma interpretação contrária, ver: Barboza, J. “Negação da vontade e significação moral do mundo em Schopenhauer”. In: *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza: Coleção Argentum nostrum, 2015; pp.177-190.

agora, ao contrário, aquele descrito conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de todo e qualquer querer. Doravante a vontade efetua uma viragem diante da vida: fica estremecida em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação da vida. O ser humano, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de vontade. (Id., p.440).

Quando o ser humano atinge esse estado, passa a considerar todos os sofrimentos do mundo como se fossem seus, e assim toma para si todas as dores e tormentos alheios. Nesse caso, o que, de fato, ocorre é que o sujeito e a essência do mundo tornam-se um, por isso, agora tudo pertence ao sujeito, nenhum sofrimento lhe é mais estranho. O ser abnegado vê todas as criaturas do mundo condenadas a um sofrimento infundável, por todos os lados em que olha, vê simplesmente sofredores, então, não mais afirma a sua vontade de vida, afinal: “como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da vontade e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente?” (Ibid.).

Entre **I 449-I 450**: Schopenhauer dá o nome de *ascese* ao estado de negação da vontade: “sua vontade se vira; ele não mais afirma a própria essência espelhada na aparência, mas a nega. O fenômeno no qual isso é revelado é a transição [*Übergang*] da virtude à ASCESE” (Id., p.441). Aqui o autor deixa claro que, com a desintegração do “eu”, ou o desaparecimento do sujeito, o mundo todo também desaparece, pois, como vimos, para Schopenhauer, não há objeto sem sujeito.

Entre **I 450-I 451**: Schopenhauer diz como esse mesmo assunto é tratado pelos sistemas místicos, e então menciona algumas passagens dos *Vedas*, de Ângelus Silesius, Meister Eckhard, do cristianismo e buddhismo. Entre **I 451-I 452**, Schopenhauer discorre sobre o fato da ascese também se mostrar na pobreza voluntária e intencional. Entre **I 452-I 453**: Schopenhauer começa a trazer à tona o problema da linguagem para o propósito de dizer o que é a negação da vontade, o autor salienta que sua doutrina não traz nada de novo, pois a mesma já foi comprovada pela conduta dos santos, bem como já fora exposta antes, embora em linguagem alegórica:

aquilo que eu aqui descrevi em **débeis palavras** e apenas em expressões gerais não é de modo algum um conto de fadas filosófico só hoje por mim inventado: não, foi

a vida invejável de muitos santos e belas almas entre os cristãos, ainda mais entre os hindus e budistas, também entre outras confissões religiosas. **Por mais diferentes que tenham sido os dogmas** impressos em suas faculdades de razão, ainda assim em suas condutas de vida **exprimiam-se da mesma forma aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo**, único do qual procede toda virtude e santidade. Pois também aqui se mostra a grande diferença, tão importante em nossa consideração e que a caracteriza em toda parte e tão pouco observada até agora, entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato. (Id., p.444; **grifo nosso**).

No final da citação, Schopenhauer menciona a diferença entre conhecimento abstrato e intuitivo, e é justamente nesse ponto que reside o problema da linguagem. Como traduzir em conceitos a essência íntima do mundo, a qual todos nós, no fundo, já a conhecemos *in concreto*? Recordemos aqui o que outrora abordamos: o conhecimento intuitivo não procede do conhecimento abstrato, trata-se de um conhecimento de outra natureza, o qual nunca será perfeitamente comunicado de modo abstrato. Em razão disso, dissemos alhures que o conteúdo das duas metafísicas é o mesmo (obtido por meio do conhecimento intuitivo), o que muda é a linguagem que elas usam para expressá-lo.

Entre **I 453-I 454**: Schopenhauer salienta que, nunca antes, a exposição da negação da vontade tinha sido feita *abstratamente* numa linguagem não-alegórica. Mais precisamente, segundo o autor, é a primeira vez que o tema da negação é abordado numa linguagem destituída de elementos místicos:

aqui talvez tenhamos pela primeira vez expresso abstratamente e purificado de todo elemento mítico a essência íntima da santidade, da autoabnegação, da mortificação da vontade própria, da ascese, como NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA que entra em cena após o conhecimento acabado de sua própria essência ter-se tornado o quietivo de todo querer. (Id., p.444-445).

Schopenhauer reforça a ideia de que é indiferente se aquele que exprime o que é a negação da vontade é um filósofo ou um santo indiano, cristão ou lamaísta, visto que todos relatam exatamente o mesmo conteúdo. Aqui, novamente, o autor aponta para o problema de se exprimir *abstratamente* o estado de negação: até mesmo os relatos dos santos destoam suas próprias condutas:

apenas a sua conduta o evidencia como santo: pois só ela, em termos morais, procede não do conhecimento abstrato, mas sim do conhecimento imediato do mundo e da sua essência, apreendido intuitivamente, e expresso por ele em dogmas apenas para satisfazer a sua faculdade racional. Nesse sentido é tão pouco necessário o santo ser um filósofo quanto o filósofo ser um santo. (Id., p.445).

Sendo assim, o próprio autor reconhece que até mesmo a sua descrição da negação da vontade, por ser abstrata, jamais pode ser fidedigna ao estado de negação propriamente dito. Então, entre **I 454-I 456**, Schopenhauer nos diz de que modo essa descrição pode ficar completa: eis aqui o exato ponto em que, no âmbito linguístico, Schopenhauer migra para o campo místico. O autor salienta que, para se compreender *por completo* aquilo que ele, friamente, descreve de modo abstrato, deve-se conhecer a vida dos santos:

minha descrição acima feita da negação da Vontade de vida, ou da conduta da bela alma, da conduta de um santo resignado que voluntariamente penitencia, **é meramente abstrata, geral e, por conseguinte, fria**. Como o conhecimento do qual procede a negação da vontade é intuitivo e não abstrato, ele encontra a sua expressão perfeita não em conceitos abstratos, mas apenas nos atos e na conduta. Assim, para se compreender **por completo** o que expressamos filosoficamente como a negação da vontade, é preciso conhecer os exemplos da experiência e da realidade. (Ibid.; **grifo nosso**).

Ao indicar a vida dos santos ao leitor, como forma de *completar* a sua descrição abstrata e fria da negação da vontade, o que Schopenhauer faz, noutros termos, é suplementar a sua filosofia. A intenção do autor não é meramente usar a biografia dos santos como prova da possibilidade da negação da vontade. O propósito de Schopenhauer aqui é o de *completar* por meio do misticismo o seu discurso filosófico. Esse ponto ficará mais claro adiante, quando tratarmos o misticismo e entendermos o que significa “suplementar” (*ergänzen*), do ponto de vista schopenhaueriano — já adianto, porém, que “suplementar” e “dar um conhecimento positivo do QUÊ” são expressões sinônimas, e dizem respeito à tarefa dos místicos.

Numa passagem dos *Manuscritos*, em 1815, Schopenhauer já havia escrito: “o verdadeiro filósofo é o salvador teórico” (HN I, p.312). Todavia, como pretendemos esclarecer, ainda que se esforce, ao máximo, para dizer o que é o estado

de abnegação, nem mesmo o filósofo, cujo ofício realiza-se justamente por meio do discurso, consegue esgotá-lo abstratamente: a negação da vontade não pode ser dita no sentido estrito. Por outro lado, como a ascese é fruto de um conhecimento intuitivo, sua comunicação pode ser evidenciada pela não-ação do sujeito, porque, se do conhecimento intuitivo, num alto grau de distinção, segue-se imediatamente a negação da vontade, devemos concluir que, quem a alcançou, ou não deve estar mais agindo, ou, pelo menos, tem um histórico de não-ação. Foi, provavelmente, com base nessa constatação, bem como na certeza de que o discurso é o menos importante nesse caso, que Schopenhauer não descarta os relatos daquelas raras pessoas que conseguiram atingir o QUÊ. Afinal de contas, trata-se de pessoas que já vivenciaram o QUÊ do COMO do mundo; e ainda que apenas mostrem o que é esse QUÊ em débeis palavras, sem dizer de uma maneira precisa o que ele realmente é, tais palavras podem, pelo menos, nos dar uma noção do que ele seja. De qualquer forma, vale lembrar, recorrer aos místicos é suplementar.

Entre **I 456-I 457**: Schopenhauer reforça o seu ponto de vista acerca da importância das descrições da vida dos santos e diz, aliás, que tais são mais instrutivas do que Plutarco e Lívio. O autor reafirma o quanto sua visão é antiga e destaca o cristianismo como a doutrina que está mais próxima da sua, lembrando aquela transição das virtudes à ascese: “[o cristianismo] conduz não apenas ao grau mais elevado de amor humano, mas à renúncia” (Id., p.448). Esse posicionamento de Schopenhauer esclarece-nos por que, depois, o autor opta por fazer uso de dogmas cristãos para se expressar no campo místico.

Entre **I 457-I 461**: Schopenhauer menciona uma série de obras místicas nas quais podemos encontrar o desenvolvimento daquilo que ele denominou de negação da vontade; e lembra que é melhor recorrer aos místicos, que falam a partir da experiência imediata, do que aumentar desnecessariamente o livro com repetições enfraquecidas (Id., p.452). Entre **I 461-I 462**: o autor diz que quer acrescentar algo a mais à sua exposição da negação da vontade, a saber: a profunda calma e a paz inabalável obtidas com a abnegação, uma vez que o ser humano se liberta do ímpeto da vontade. Além disso, o autor recorda-nos que, no caso da contemplação estética, semelhante paz também é alcançada, embora apenas por instantes, e não de modo duradouro como na ascese. E aqui faremos uma pequena digressão sobre as semelhanças e diferenças entre o gênio e o santo.

Embora reconheça traços em comum entre o gênio e o santo, como, por exemplo, o fato de ambos serem capazes de fruir momentos de liberdade, Schopenhauer marca também algumas dessemelhanças entre eles, dentre as quais destacamos o seu ponto de vista no *Studienhefte* (1811-1818), quando o autor os analisa sob o viés da duplicidade da consciência. Já sabemos que o gênio é considerado livre no momento em que se torna puro sujeito do conhecimento e deixa de lado seu querer individual, sofrendo assim a influência objetiva das Ideias, e não mais dos objetos empíricos; o santo, por sua vez, é considerado livre, porque também suprime o seu querer individual, porém, de modo mais demorado. Para Schopenhauer, tanto o belo quanto o sublime exigem a inspiração da consciência melhor, que, dentre outras coisas, revela-se como moralidade e, portanto, deve ser sugerida a todos, embora não na mesma proporção em cada indivíduo. Mas, no caso do gênio, o autor observa que a consciência melhor será sempre perturbada pela consciência empírica, como nos revela a seguinte passagem:

talvez nunca se encontre num indivíduo gênio muito grande e santidade. Parece mesmo que ao grande gênio pertence forte sensualidade, que sempre aproxima dele a consciência temporal, o mundo da experiência (...) essa mesma sensualidade impede, porém, a santidade. No santo, a consciência melhor predomina de modo tão imperturbável que o mundo dos sentidos aparece-lhe apenas, por assim dizer, com fracas cores; ele age de acordo com aquela, é anímico [*seelig*] nela e sua aparência serve apenas como exemplo para a elevação do mundo. No gênio, por outro lado, uma consciência melhor, assim tão vívida, é acompanhada por uma consciência agitada do mundo sensível; dessa maneira, o contraste de ambos é sempre ativo nele, algo que ele o revela através de obras de arte, repetindo as inspirações que a consciência melhor encontra na vida, e, para tanto, ele deve repetir, em geral, a aparência toda (vida, mundo, natureza) (...). Que, como eu disse, para o artista ou o gênio não apenas a consciência melhor, como no santo, mas também a empírica, sensível, deve ser muito viva é a razão pela qual o gênio, nessa constante duplicidade de sua natureza, não tem a paz do santo, e seu simples existir já é um tipo de martírio para o benefício da humanidade. (HN II, p.290-291).

Portanto, o gênio não pode, ao modo do santo, desprezar o mundo sensível; ele não pode dizer como o santo: “o meu reino não é desse mundo” (Id., p.291). O santo vai além do gênio, desprendendo-se totalmente desse mundo, pondo um fim ao querer e a toda ação. Antes da abnegação entrar em cena, o conhecimento (das

aparências) movimentava o querer, porque lhe fornecia motivos para tal; agora o conhecimento (da essência) silencia o querer, porque ele se torna um quietivo (aquietar a vontade de vida do sujeito).

Entre **I 462-I 463**: o objetivo de Schopenhauer é dizer que, para a pessoa que atinge o estado de negação, o mundo inteiro desaparece, pois ela “subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo” (W I, §68, p.453). Tal pessoa nota, então, a aparência fugidia desse mundo, como num sonho. Aqui Schopenhauer cita Guion, dizendo que é nesse sentido que devem ser compreendidas suas frequentes repetições: “tudo me é indiferente: nada mais POSSO querer: constantemente ignoro se existo ou não” (Ibid.).

Entre **I 463-I 464**: Schopenhauer lembra que, tal como acontece na fruição estética, uma vez que a negação da vontade é enfim alcançada, sem demora os objetos sensíveis voltam a nos seduzir e, com isso, retornamos com as nossas ações, por isso, o estado de liberdade precisa ser repetidamente conquistado. “Pois, visto que o corpo é a vontade mesma apenas na forma da objetividade, ou como aparência no mundo como representação; segue-se que enquanto o corpo viver, toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade e constantemente esforça-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade” (Id., p.454), afirma Schopenhauer. Por isso, se, por um lado, aquele que alcança a abnegação expressa em seu rosto a mais plácida calma e serenidade, porque pôs fim a todo o seu sofrimento, por outro lado, a fonte de onde nasce tal calmaria constitui uma luta dura e contínua do sujeito contra a vontade de vida. Além disso, o autor reforça que, pelo termo “ascese”, entende ser a quebra proposital da vontade daquele que recusa o agradável e busca o desagradável e o modo de vida penitente, almejando assim a mortificação da vontade.

Entre **I 464-I 465**: Schopenhauer apresenta-nos uma outra via de negação da vontade, a saber: quando o indivíduo vive um sofrimento tão profundo que a vida torna-lhe insuportável. Segundo o autor, quem melhor retratou essa via de abnegação foi Goethe, em sua obra *Fausto*, com a história do sofrimento intenso de Gretchen. Aos olhos de Schopenhauer, tal obra corresponde a um perfeito exemplo de segundo caminho para se alcançar a negação, cujo fim o conduz à libertação de tudo o que é supérfluo e lhe causa sofrimento – note-se aqui a indicação de uma obra literária (ou seja, a indicação da linguagem alegórica) para se compreender essa via de negação.

Para Schopenhauer, a conversão ao estado de purificação é, na verdade, mais comum por essa segunda via, através da dor sentida na pele pela própria pessoa, do que por aquele meio em que se obtém um conhecimento sobre o sofrimento do mundo inteiro: “na maioria dos casos a vontade tem de ser quebrada pelo mais intenso sofrimento pessoal, antes de a sua autonegação entrar em cena” (Id., p.455), escreve Schopenhauer. Também nesse caso, os resultados são os mesmos, e o autor compara aquele que agora está livre de todo sofrimento ao asceta, ou santo:

então vemos o ser humano, trazido às raias do desespero após haver sofrido todos os graus de uma aflição crescente sob os reveses mais violentos, subitamente retirar-se em si mesmo, reconhecer a si mesmo e ao mundo, mudar todo o seu ser, elevar-se por sobre a própria pessoa e por todo sofrimento, como se fora purificado e santificado por este, em paz inabalável, em beatitude e sublimidade, livremente renunciando a tudo o que antes queria com a maior veemência, e receber alegremente a morte. (Ibid.).

Entre **I 465-I 466**: Schopenhauer considera que muitas pessoas também se convertem nos seus últimos instantes de vida, por exemplo, no cadafalso, quando estão diante da morte. “Amiúde as vemos convertidas dessa maneira (...) vemos muitos dentre eles [seres humanos] convertidos da maneira mencionada, após a completa perda de esperança” (Id., p.456). Schopenhauer esclarece que, nesse caso, não há ódio, nem maldade, nem sede de vingança por parte do convertido; agora torturador e torturado tornam-se uma só coisa.

Entre **I 466-I 468**: o autor ressalta que a “proximidade da morte e falta de esperança não são absolutamente necessárias para semelhante purificação através do sofrimento” (Id., p.457). É possível alcançá-la mediante grande desgraça e dor. Schopenhauer então menciona algumas histórias genuínas de conversão. Mas, também nesse caso, a vontade de vida pode superar em veemência o sofrimento e de novo entrar em cena.

Entre **I 468-I 469**: a pretensão de Schopenhauer é nos dizer que grandes desgraças e profundas dores, no fundo, inspiram respeito, porque todo sofrimento intenso traz consigo um chamado à resignação. E, nesse sentido, todo caráter nobre é sempre pensado com um traço de tristeza silenciosa, porque se trata de uma pessoa que, de algum modo, esteve constantemente ligada às vicissitudes da vida.

Entre **I 469-I 470**: o autor diferencia o verdadeiro sofrimento do simples sentimentalismo, que ocorre quando alguém se entristece e se lastima, sem, porém, elevar-se à resignação, “restando-lhe apenas uma sentimentalidade lacrimosa” (Id., p.460). Pois só é digno de reverência, na visão do autor, aquele sofrimento que se torna um quietivo da vontade e, por conseguinte, produz a resignação.

Entre **I 470-I 471**: por fim, Schopenhauer retoma as principais características da negação da vontade e relembra que o indivíduo mau está infinitamente distante de atingir o conhecimento que conduz à resignação, enquanto que o amor puro e a bondade já resultam da visão que transpassa o princípio de individuação.

Nossa análise da §68 d’ *O Mundo*, revela-nos que Schopenhauer expõe sua doutrina da negação da vontade, unicamente, via linguagem senso estrito, sem recorrer, portanto, à linguagem alegórica. Entretanto, em alguns momentos, o autor se arrisca a dizer algo sobre o estado de ânimo daqueles que já negaram a vontade e relataram o que é aquilo que ele expõe abstratamente como negação da vontade; mas, ao interpretar a experiência mística dos santos, com o intuito de completar sua exposição, o autor acaba fazendo uso de “suplementos” em seu sistema filosófico. Nessa seção, Schopenhauer chama a atenção para o fato de que, no fundo, é indiferente se usamos dogmas fabulosos ou um sistema filosófico para expor a negação da vontade, porque a mesma provém de um conhecimento intuitivo (e não abstrato). Por isso, jamais conseguiremos esgotá-la em conceitos, nem mesmo aquele que a vivenciou um dia. O próprio autor ressalta que sua doutrina da negação da vontade já vem sendo expressa, desde muitos anos atrás, porém, em outras linguagens.

Consideramos que a § 69, de certa forma, está conectada à §68, pois parece mais uma digressão do autor. Nessa seção, Schopenhauer empenha-se sobretudo em dizer que o suicídio, “longe de ser negação da vontade, é um fenômeno que vigorosamente a afirma” (Id., §69, p.462), pois o suicida quer intensamente a vida, ele quer afirmá-la, porém, sem o obstáculo do corpo, o que não é possível, e isso acaba acarretando-lhe um forte sofrimento. O suicida é alguém que sofre demasiadamente com os acontecimentos da vida, o que significa que, no fundo, ele quer afirmá-la a todo custo, o seu verdadeiro problema é que os fatos mundanos não saem a seu gosto. Para o nosso autor, a aniquilação da aparência individual por meio do suicídio não é, de modo algum, uma renúncia à vontade de vida, mas tão somente ao viver, em

virtude dos sofrimentos. Entretanto, tal não constitui a essência da negação da vontade, como lembra o autor: “a essência da negação da vontade reside não em os sofrimentos, mas em os prazeres, repugnarem” (Ibid.). Mais tarde, no *Parerga*, Schopenhauer irá observar que a negação da vontade de vida, na verdade, não anula substância alguma, mas apenas o ato de querer: “a afirmação e a negação da vontade são um puro e simples *velle et nolle*” (P II, cap. 14, p.368)⁶⁰. E o suicida, por sua vez, não é capaz de negar seu próprio querer, mas, pelo contrário, permanece querendo e agindo até os instantes finais de sua vida.

OS LIMITES DA LINGUAGEM

Dando continuidade à análise da §68, voltaremos agora a nossa atenção para o *Suplemento* 48, já que esse pode ser considerado uma continuação daquela seção: “este capítulo”, escreve Schopenhauer, em rodapé, na abertura do *Suplemento* 48, “conecta-se com §68 do primeiro tomo” (W II, cap.48, p.719). Dessa vez, porém, não faremos uma análise pontual, mas sim daremos destaque para os pontos mais relevantes do capítulo.

Schopenhauer reafirma aquilo que já dissera n’ *O Mundo* sobre o papel da filosofia, ou seja, que ela investiga o QUÊ é o mundo. Agora, o autor aponta para o fato de que, com sua linguagem (aquela que trata da verdade no sentido estrito), o máximo que um filósofo pode expressar é a negação desse QUÊ, como podemos conferir na seguinte citação:

o seu tema [da filosofia] tem de limitar-se ao mundo: dizer sob todos os aspectos o QUÊ o mundo É, o que o mundo É no seu mais íntimo, é tudo, o que a filosofia honestamente pode realizar. – **Isso, então, corresponde ao fato de que a minha doutrina, quando chega ao seu ponto culminante, assume um caráter NEGATIVO, portanto, é concluída com uma negação.** A saber, ela não pode falar aqui senão daquilo que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo, de que é tão somente um nada relativo, não absoluto. (Id., p.729; **grifo nosso**).

⁶⁰ Essa sentença não aparece na edição de Lütkehaus. A edição que citamos aqui é a de Wolfgang von Lohneysen (ver bibliografia).

Eis, pois o ápice da doutrina filosófica: a conclusão com uma negação. Sendo assim, podemos dizer que, até o momento, o filósofo nos permite conhecer apenas o lado negativo do QUÊ. Quem quiser conhecer o lado positivo do QUÊ deve encontrá-lo no relato dos místicos, que procedem a partir do ponto em que não há mais “experiência” no sentido trivial do termo, logo não há mais conceitos, nem tampouco linguagem no sentido estrito, embora exista uma “experiência” (ou vivência) no sentido místico. Noutros termos, quando a filosofia cala, o misticismo fala, como escreve Schopenhauer:

aqui justamente é o ponto a partir do qual **o místico procede positivamente**, e por conseguinte, deste ponto, nada resta senão o misticismo. Quem, entretanto, deseja esse tipo de **suplemento** [*Ergänzung*], para o conhecimento só negativo ao qual a filosofia pode conduzir, encontra-o da forma mais bela e mais rica nos *UPANISHADS*, bem como nas *Enéadas* de PLOTINO, em SCOTUS ERIGENA, em passagens de JAKOB BÖHME, especialmente na admirável obra de GUION, *Les torrents*, e em ANGELUS SILESIUS, por fim ainda nos poemas do SUFISMO (...). (Ibid.; **grifo nosso**)

Schopenhauer ora usa a palavra *Ergänzung* (suplemento), ora *positive Erkenntniß* (conhecimento positivo), para se referir ao conhecimento fornecido pelo misticismo. Decerto que a expressão **conhecimento positivo** é usada para contrapor o **conhecimento negativo** do QUÊ, dado pela filosofia, já que o misticismo parte da negação e vai além dessa. Como a linguagem senso estrito trabalha unicamente com conceitos, uma vez que o mundo sensível desaparece, ela também deve desaparecer. É por isso que, a partir do momento em que todo o nosso conhecimento empírico cessa, a filosofia para, sem nada mais poder dizer. A filosofia tem de parar, porque, como lembra-nos Schopenhauer:

o valor e a dignidade da filosofia consistem, então, em desprezar todas as suposições sem fundamento possível, em não admitir outros dados senão aqueles cuja prova se encontra na intuição do mundo exterior, nas formas constitutivas do nosso intelecto destinadas à apreensão do mundo e na consciência, comum a todos, do próprio si mesmo. Eis por que a filosofia deve permanecer cosmologia e não se tornar teologia. (Ibid.).

Aqui vale a ressalva de que seguimos a tradução de Jair Barboza, que traduz *Mystik* por “mística” ou “misticismo”, e traduz *der Mystiker* por “o místico” (entendido aqui como a pessoa). Então, o que chamamos de “o místico” (o campo místico) é algo que, na verdade, está subentendido na filosofia de Schopenhauer, visto que o autor indica como “mística” ou “misticismo” a atividade daqueles que procedem positivamente na descrição do QUÊ. O autor, no entanto, não usa comumente a expressão “o místico” para se referir ao inefável, ao desconhecido, mas apenas alude a isso como “nada”, salvo numa passagem dos *Manuscritos Póstumos*, que veremos a seguir, na qual Schopenhauer usa o termo *das Mystische*. Wittgenstein, no entanto, usa tão somente a expressão *das Mystische*, que, aliás, é a mais adequada para indicar o âmbito místico.

A distinção schopenhaueriana entre o âmbito do filósofo e o do místico tem como consequência a distinção de suas tarefas:

o místico contrapõe-se ao filósofo pelo fato de partir do interior, enquanto este parte do exterior. A saber, o místico parte da sua experiência interior, positiva, individual, na qual ele encontra a si como o eterno e único ser, e assim por diante. Mas nada de comunicável há ali senão afirmações que temos de aceitar confiando em suas palavras: consequentemente, ele não pode persuadir. O filósofo, ao contrário, parte do que é comum a todos, da aparência objetiva que existe diante de todos nós, e dos fatos da consciência de si, como eles se encontram em cada um (...). **Ele deve, assim, evitar cair no modo dos místicos e**, por intermédio da admissão de intuições intelectuais, ou de pretensas percepções imediatas da razão, **querer espelhar conhecimento positivo** do que, eternamente inacessível a todo conhecimento, no máximo pode ser descrito através de uma negação. (Id., p.728-729; **grifo nosso**).

Pela citação acima, vemos que filósofo e místico, na verdade, contrapõem-se. Por isso, Schopenhauer recomenda que o filósofo evite agir como um místico, e então comece a trabalhar com intuições intelectuais, e não empíricas, fornecendo assim um conhecimento positivo, e não negativo do QUÊ. Essa recomendação, ou melhor, esse limite na linguagem do filósofo (que só pode falar do QUÊ negativamente), em verdade, já se encontrava nas primeiras reflexões de Schopenhauer sobre a vida, quando o autor escreve, a partir de 1812, a chamada teoria da “consciência melhor”. Nesse sentido, Koßler, citando Schopenhauer, afirma:

“só podemos falar negativamente” (HN I, p.23) da consciência melhor. A consciência melhor é simplesmente a “completa decadência, morte e aniquilação” (HN I, p.79) da consciência temporal e empírica (...). Essa concepção ascético-mística do significado da vida é mantida, como é sabido, também na obra principal e determina a forma pela qual Schopenhauer apresenta a sua teoria da negação da vontade de vida.⁶¹

Sobre a consciência melhor, Safranski também observa o quão impossível é traduzi-la para a linguagem senso estrito, ou seja, aquela que envolve as relações sujeito-objeto:

não há aqui nenhuma transição, e sim apenas uma tradução. Mas a tradução é, conseqüentemente, tão difícil, porque a “consciência melhor”, para a linguagem do sujeito ou, mais precisamente: para a linguagem das relações sujeito-objeto deve ser transposta. Isso, no entanto, é, na verdade, uma coisa impossível. Pois cada experiência da “consciência melhor” refere-se a um singular desaparecimento do Eu (...). A “consciência melhor” não é uma consciência de algo, algum pensamento, que se aproxima de um objeto com a intenção de capturá-lo ou produzi-lo.⁶²

Mas é no *Suplemento* 48, com a abordagem mais desenvolvida do místico, que esse limite da expressão aparece de modo mais evidente, quando então fica-nos bem claro que, se o filósofo for além da negação, estará agindo como um místico. É nesse sentido que Schopenhauer já tinha dito no primeiro tomo d’*O Mundo* que o filósofo “não deve ir além, nem o pode” (W I, §68, p.444), recriminando, portanto, aquele que ultrapassa a fronteira demarcada. Sendo assim, após ter reconhecido o limite da linguagem científica, Schopenhauer, afirma que o ápice de sua filosofia só pode ser concluído com uma negação, caso contrário, sua doutrina adentraria no campo da mística; é por isso que o autor acrescenta que “quem, entretanto, deseja esse tipo de suplemento, para o conhecimento só negativo ao qual a filosofia pode conduzir” (W II, cap.48, p.729), terá que encontrá-lo no relato dos místicos. E o próprio autor indica ao leitor uma longa série de suplementos positivos que, do seu ponto de vista, são os mais belos e ricos nesse aspecto positivo. De acordo com

⁶¹ Koßler, M. Artigo citado (“A vida é apenas um espelho...”); p.22.

⁶² Safranski, *op. cit.*, p.201-202. Safranski afirma que, nesse caso, não há transição, entretanto, quando analisamos o trecho **1449-1450** d’ *O Mundo*, vimos que ocorre, sim, uma transição (*Übergang*).

Schopenhauer, todas as religiões acabam caindo no misticismo, porque não trabalham com dados empíricos, por isso, só podem comunicar a verdade metafísica por meio de uma linguagem simbólica e mística:

nós vemos todas as religiões, em seu ponto culminante, desembocarem no misticismo e nos mistérios, isto é, no ocultismo, que na verdade apenas indicam um espaço vazio para o conhecimento, a saber, o ponto em que todo conhecimento necessariamente cessa; por isso esse ponto só pode ser exprimido para o pensamento através de negações, todavia para a intuição sensível através de signos simbólicos, nos templos através de escuridão e **silêncio** [*Schweigen*], no brahmanismo até mesmo através da requerida suspensão de todo pensamento e toda intuição, a fim de que cada um entre e absorva-se profundamente no próprio si mesmo, pronunciando mentalmente o misterioso OM. – Misticismo, no sentido amplo do termo, é toda orientação para o sentimento imediato daquilo que não é alcançado pela intuição nem pelo conceito, portanto, em geral, por conhecimento algum. (W II, cap.48, p.728; **grifo nosso**).

A abordagem do místico nos mostra que chegamos, enfim, num ponto em que não há mais possibilidade alguma de conhecimento empírico, e a consequência disso é a de que jamais podemos dizer algo sobre aquilo que não podemos conhecer. Para Kant, podemos *pensar* nos objetos como coisas em si mesmas, embora não possamos nunca conhecê-las. “Para *conhecer* um objeto”, afirma Kant, “é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir de sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que o meu conceito seja um pensamento possível”⁶³. Desse modo, de acordo com o sistema kantiano, podemos pensar em Deus, na liberdade e na alma, ainda que jamais os conheceremos. Mas, diferentemente de Kant, Schopenhauer defende que, se não podemos conhecer algo, não podemos nem mesmo pensar nele (visto que o pensamento deriva da intuição), nem tampouco dizer algo sobre o mesmo (visto que a linguagem relaciona-se com o pensamento e, portanto, com o conhecimento). Sendo assim, para Schopenhauer, como o místico se encontra fora do âmbito do nosso conhecimento, não podemos pensá-lo, nem tampouco dizê-lo.

Se não pode ser dito, por outro lado, o místico pode ser apreendido da forma mais verdadeira possível, a saber, pelo silêncio. “É no silêncio que se apreende o *quê*

⁶³ Kant, *op. cit.*, BXXVI-BXXVII e nota de rodapé: p. 25.

do *como* do mundo”⁶⁴, afirma Barboza. Para compreendermos esse raciocínio, basta recordarmos que a essência íntima do mundo pode ser haurida através da consciência de si, nós a conhecemos *in concreto*. O enigma do mundo é-nos então fidedignamente revelado, não pela linguagem científica ou alegórica, mas sim pela linguagem do silêncio, portanto, nunca abstratamente, por palavras ou conceitos. Por isso, buddhismo e brahmanismo remetem-nos ao silêncio, ao mergulho interior, a fim de que assim possamos atingir o nosso próprio EU, bem como a essência do mundo. Aqui é justamente o ponto em que a filosofia e o misticismo se tocam: com o fim do discurso, parece que tudo o que resta ao filósofo é o silêncio. Em se tratando, portanto, de um filósofo, e não um de místico, o máximo que Schopenhauer poderia ter feito, depois de ter concluído a sua filosofia com uma negação, era nada mais dizer. Era de se esperar, portanto, que Schopenhauer ficasse em silêncio, para que assim não migrasse para o campo místico.

EM VEZ DO SILÊNCIO, A LINGUAGEM ALEGÓRICA

Schopenhauer, por sua vez, não fica em silêncio. O autor, após a conclusão com a negação, continua o seu discurso, porém, dessa vez, com a linguagem alegórica dos místicos. É o que nos comprova a §70 d’ *O Mundo*, a qual, a partir de agora, analisaremos pontualmente, com o intuito de marcar os precisos momentos em que Schopenhauer muda de linguagem. Trata-se do momento no qual o autor deixa de lado a linguagem senso estrito (ou científica) e começa a fazer uso da linguagem alegórica. Como veremos, Schopenhauer oscila entre essas duas linguagens durante toda a seção, até que, por fim, prossegue tão somente com a linguagem alegórica.

I 476-I 477: Schopenhauer chama a atenção para o fato de que sua exposição da negação da vontade, recém-feita, pode parecer inconsistente, tendo em vista a necessidade das ações, que o autor outrora defendeu. Como a negação da vontade é um caso de liberdade no mundo empírico, o pensamento schopenhaueriano pode assim parecer contraditório. Schopenhauer relembra que negou peremptoriamente o *liberum arbitrium indifferentia*, bem como considerou a liberdade ou a independência do princípio de razão como algo pertencente unicamente à coisa em si, e não à aparência.

⁶⁴ Barboza, J. “Apresentação”. In: Schopenhauer, *op.cit.* (*O Mundo...*), p.XXI.

I 477-I 478: Schopenhauer afirma que a chave para a compreensão dessa aparente contradição está no fato de que o conhecimento capaz de fazer cessar o poder dos motivos não é um conhecimento vulgar, ele é de outra natureza:

assim, enquanto o conhecimento é envolto no *principium individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é também irresistível; quando, entretanto, se olha transpassando o *principium individuationis*, quando as Ideias, quando a essência da coisa em si é imediatamente reconhecida como a mesma vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta um quietivo universal do querer, então os motivos individuais tornam-se sem efeito porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente. (W I, §70, p.467).

No caso da negação da vontade, não ocorre, de modo algum, uma mudança de caráter, já que ele é imutável aos olhos de Schopenhauer, mas sim uma autossupressão. Nesse momento, Schopenhauer começa a fazer uso dos dogmas cristãos em seu discurso filosófico. Aqui, no caso, os dogmas são usados para mostrar o que é o caráter autossuprimido, como podemos conferir:

essa supressão é aquela que surpreende Asmus, como antes foi citado, e que ele descreve como “conversão católica, transcendental”: esta é justamente a que, na Igreja cristã, é muito apropriadamente denominada RENASCIMENTO, e o conhecimento, do qual provém, EFEITO DA GRAÇA. – Portanto não se trata aqui de uma alteração, mas de uma supressão completa do caráter, e, por mais diferentes que tenham sido os caracteres antes de chegarem a essa supressão, eles mostram, no entanto, após ela, uma grande semelhança na maneira de agir, embora cada um deles FALE diferente, de acordo com os seus conceitos e dogmas. (Ibid.)

A questão que nos surge é a seguinte: por que Schopenhauer aborda a supressão do caráter por meio de dogmas? Porque, na verdade, essa supressão não pode ser dita, isto é, jamais senso estrito. Schopenhauer encontra-se diante de um problema de linguagem: a supressão do caráter está intimamente relacionada com a liberdade, que, por sua vez, não é um conceito e, portanto, não pode ser explicada em termos estritos.

I 478-I 479: aqui Schopenhauer esclarece que o antigo filosofema de Asmus e o dogma da Igreja sobre o efeito da graça e o renascimento coincidem. Como

podemos notar, a exposição do autor para a misteriosa liberdade, obtida na negação da vontade, conta com a presença de dogmas:

pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE. Esta só entra em cena quando a vontade, após alcançar o conhecimento da sua essência em si, obtém dele um QUIETIVO, quando então é removido o efeito dos MOTIVOS (...) a possibilidade de a liberdade exteriorizar a si mesma é a grande vantagem do ser humano, ausente no animal, porque a condição dela é a clarividência da razão, que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente (...) NECESSIDADE é o REINO DA NATUREZA; LIBERDADE é o REINO DA GRAÇA. (Id., p.468).

Como dissemos anteriormente, o vocábulo “liberdade”, quando relacionado às nossas ações, indica simplesmente um conceito negativo, isto é, a ausência de necessidade. No entanto, a presença da necessidade no agir humano demonstrou nossa total ausência de liberdade⁶⁵. Mas, no caso da negação da vontade, trata-se de um outro tipo de liberdade, a saber: a do em-si. É por isso que, em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer, depois de trabalhar de modo exaustivo o tema da liberdade nas ações, conclui que a liberdade não é suprimida de sua doutrina, mas sim deslocada mais para cima, numa esfera mais elevada, porém, inacessível ao nosso intelecto (E I, cap. V, p.454). Essa liberdade, aos olhos do nosso autor, é transcendental⁶⁶, isto é, está fora do mundo empírico, constituindo uma característica da coisa em si, por isso, ela é um enigma a todos nós. Schopenhauer então cita Malebranche para concluir que a liberdade é um mistério: “*La liberté est un mystère*” (WI, §70, p.468). Eis, pois, o motivo pelo qual Schopenhauer não pode *dizer* o que é a liberdade. Um filósofo só pode falar da liberdade *negativamente*, isto é, dizendo que ela consiste na ausência de

⁶⁵ Com base em três tipos de necessidade, Schopenhauer distingue três tipos de liberdade, a saber: física, moral e intelectual. No caso das ações, a ausência é da liberdade moral. Ver: E I, cap. I, p. 361ss.

⁶⁶ Segundo Barboza, para Kant, "o transcendental, em verdade, são as formas *a priori* - categorias e intuições - presentes em nossa mente e sensibilidade, que se aplicam à experiência e possibilitam o mundo como uma série de fenômenos conectados entre si - justamente a natureza. Opõe-se a “transcendente”, isto é, aquilo que está para além da experiência (...). O contrário de transcendente é, de um lado, o “imaneente”, acessível ao conhecimento (e que portanto se aproxima de empírico), de outro, o próprio transcendental, na medida em que este, puro e *a priori*, antecede e fundamenta a percepção do que é empírico”. (Barboza, J. *Schopenhauer*. Série passo-a-passo, 16. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003; p.24). Schopenhauer parte das reflexões de Kant sobre o transcendental, porém, acrescenta que o transcendental: “encontra-se *in abstracto* na crítica da razão pura, mas, excepcionalmente, pode surgir intuitivamente. Este último caso é um aporte meu, o qual quero elucidar por meio deste terceiro livro” (W I, §31, p.199-200).

necessidade, nada mais do que isso. Mas Schopenhauer bem sabe que o outro tipo de metafísica, a religião, trata da liberdade no sentido alegórico e assim diz o que é a liberdade *positivamente*, por dogmas. Então, o autor incorpora tais dogmas dos “místicos cristãos” ao seu discurso filosófico. O recurso aos dogmas é, portanto, a forma pela qual Schopenhauer encontra de se expressar, em âmbito linguístico, sobre o indizível.

Numa citação acima, Schopenhauer afirma que a razão é a condição para que a negação da vontade ocorra, sendo esse o motivo pelo qual os animais não podem se libertar da vontade. O que ocorre, nesse caso, é a *Besonnenheit der Vernunft* [clarividência da razão], que outrora tratamos na genialidade; contudo, sobre o fato da razão desempenhar o papel principal na obtenção da liberdade, Barboza observa:

isso soa problemático no interior da filosofia schopenhaueriana, pois em seu pensamento a razão é secundária em relação ao entendimento (...), daí a vontade “não sofrer uma viragem nas suas “potências mais baixas”, plantas e animais, mas só nas potências “mais elevadas”. O uso desse expediente explicativo remete, não só devido ao uso do conceito de potência, mas sobretudo pela referência ao conhecimento da razão, ao idealismo de Fichte e Schelling. Se há nesse momento uma “condição” racional da negação, se é preciso nesta um conhecimento do todo da vida e do mundo nas potências superiores do querer, ali onde ele mais se concentra, se é, enfim, necessária uma “relação íntima do conhecimento com o querer” na viragem ascética, como não retroceder aos idealistas que indicavam no conhecimento aquilo que há de mais superior no homem?⁶⁷

Desse modo, devemos entender, como sugere Barboza, que se trata aqui de uma “razão mística”⁶⁸ na filosofia de Schopenhauer, para assim remetermos o termo a Schelling, pois é essa mesma razão que permite a viragem da vontade (ou aquele olhar que transpassa o princípio de individuação) e, conseqüentemente, permite a união do sujeito com o místico.

I 479-I 480: Schopenhauer explica que o fenômeno da autossupressão não vem de uma força de resolução, mas sim de forma misteriosa, “subitamente e como de fora voando” (W I, §70, p.468). Novamente os dogmas cristãos entram em cena para

⁶⁷ Barboza, *op. cit. (Infinitude...)*, p. 268-269.

⁶⁸ Id., p.96. Sobre a razão mística, ver também: Debona, V. *As formas da razão no pensamento de Schopenhauer e a possibilidade de uma razão ético-mística*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2008.

substituir a lacuna da linguagem senso estrito: “por isso justamente a Igreja denominou esse acontecimento EFEITO DA GRAÇA: contudo, assim como a Igreja o faz depender da aceitação da graça, assim também o efeito do quietivo é em última instância um ato de liberdade da vontade” (W I, §70, p.468). Os dogmas cristãos estão tão profundamente incorporados à doutrina schopenhaueriana da negação da vontade que, em geral, não se fala dela sem mencionar o termo “graça” para esclarecer a misteriosa liberdade advinda de repente ao sujeito.

Schopenhauer trabalha paralelamente os diferentes modos pelos quais as duas metafísicas comunicam-nos abstratamente o mesmo conteúdo da seguinte forma:

não os indivíduos considerados segundo o princípio de razão, mas a Ideia de humanidade considerada em sua unidade, é o que a doutrina cristã simboliza como a NATUREZA, a AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, EM ADÃO. O pecado herdado de Adão, isto é, a nossa unidade com ele na Ideia, que se expõe no tempo por meio do laço da procriação, faz de todos nós partícipes do sofrimento e da morte eterna: por outro lado, a doutrina cristã simboliza a GRAÇA, a NEGAÇÃO DA VONTADE, a REDENÇÃO, na forma de Deus tornado homem, que, livre de toda pecaminosidade, isto é, de todo querer-viver, não pode ter-se originado da mais decisiva afirmação da vontade, como nós, nem pode ter um corpo como o nosso, que é inteiramente vontade concreta, aparência da vontade. (Id., p.469).

De **I 480 até I 484**, Schopenhauer prossegue o seu discurso filosófico praticamente apenas com a linguagem alegórica, pois seu foco agora é o segundo tipo de metafísica, mais precisamente, o autor pretende mostrar de que modo o cristianismo expressa-se acerca das questões que envolvem a negação da vontade. As doutrinas de Agostinho e Lutero são lembradas, e pontos de convergência entre elas e a filosofia schopenhaueriana são destacados – Schopenhauer discorre sobre tais doutrinas até o final da seção –, como no trecho abaixo:

nós, entretanto, reconhecemos na doutrina acima mencionada [cristianismo] a verdade que coincide inteiramente com o resultado das nossas considerações. Noutros termos, vemos que a autêntica virtude e a santidade de disposição têm sua primeira origem não no arbítrio ponderado (obras), mas no conhecimento (fé): exatamente como desenvolvemos a partir do nosso pensamento capital. (Id., p.471).

No final da seção, o autor chama a atenção para um ponto, alhures tratado: a linguagem usada pelas duas metafísicas é, de fato, diferente, mas a essência por trás dessas linguagens é exatamente a mesma. Então, quando Schopenhauer aborda o cristianismo nesse momento de seu discurso, o autor tem a intenção de reforçar aquele seu posicionamento apresentado na §68 d' *O Mundo*, a saber, que a sua doutrina não é nova em essência, mas tão somente na linguagem. É o que o último parágrafo da seção nos confirma, quando Schopenhauer, enfim, nos diz por que alude aos dogmas cristãos e aponta essa questão da linguagem como o primeiro motivo:

recorri aqui aos dogmas da religião cristã, eles mesmos estranhos à filosofia, apenas para mostrar que a ética oriunda da nossa consideração, que é coerente e concordante com todas as partes desta, embora nova e surpreendente em sua expressão, de modo algum o é em sua essência; ao contrário, concorda totalmente com todos os dogmas propriamente cristãos e no essencial já se achava nestes; também concorda com a mesma exatidão com as doutrinas e os preceitos éticos que foram expostos de forma bem diferente nos livros sagrados da Índia. Ao mesmo tempo, a recordação dos dogmas da Igreja cristã serve para esclarecer e elucidar a aparente contradição entre, de um lado, a necessidade de todas as exteriorizações do caráter quando os motivos são dados (reino da natureza), e, de outro, a liberdade que a vontade em si tem para negar-se e, assim, suprimir o caráter (reino da graça) e toda a necessidade dos motivos baseada no caráter. (Id., p.472-473).

O segundo motivo para o recurso aos dogmas, de acordo com Schopenhauer, é para “esclarecer e elucidar” a relação entre a liberdade e a necessidade. Todavia, ao fazer isso, Schopenhauer cai no campo místico, simplesmente porque não é possível “esclarecer e elucidar” aquilo que nunca será conhecido. A liberdade não se esclarece. Nesse caso, não se pode dizer que as alegorias cumprem uma função explicativa, afinal, como explicar o que não foi, nem jamais será dito? O papel dos dogmas aqui é idêntico à sua função no discurso da segunda metafísica, ou seja, conforme vimos no capítulo anterior, é o de **mostrar** o indizível. Portanto, a liberdade aqui não está sendo esclarecida, mas sim mostrada – tal qual fazem os místicos. De outra forma, o que Schopenhauer está fazendo é **suplementar** a sua filosofia, porque está dando ao leitor um “conhecimento positivo” (ou suplemento) do QUÊ. A verdade é que já na §68 a linguagem científica tinha atingido o seu limite, pois o filósofo já havia concluído a sua filosofia com uma negação. Era de se esperar, portanto, que o autor se silenciasse

a partir de então – para se manter coerente com sua própria doutrina. Mas Schopenhauer, em vez de ficar em silêncio, recorre à linguagem do outro tipo de metafísica.

Trata-se, na verdade, de um momento tenso para o filósofo, pois, ao concluir a sua filosofia com uma negação, ele chega, enfim, no ápice de sua expressão e, por conseguinte, deve parar de escrever. No Prefácio d' *O Mundo*, o tradutor Barboza descreve exatamente o que se passa com o filósofo nesse momento:

é um momento em que o pensamento de Schopenhauer desemboca no misticismo, no silêncio em face do grande acontecimento do mundo, pois a linguagem só pode mostrar tais acontecimentos, indicar biografias de santos, sem poder esgotar o sentido deles. Algo dramático para alguém, o filósofo, que lida primariamente com a linguagem no ofício de expressar-se sobre a condição humana e do cosmo. O sentido do mundo não é apreensível pela linguagem (como já não era o acesso à coisa em si, feito pelo sentimento interno da causalidade corporal). Paradoxalmente, é no silêncio que melhor se apreende (sente) o sentido daquilo que pode ser claramente dito. É no silêncio que se apreende o *quê* do *como* do mundo. Semelhante limite da expressão linguística é sintomaticamente indicado na “palavra” final de Schopenhauer, grafada no último termo do livro IV de sua obra, e destacada de todo o corpo do texto por um travessão, “– *Nichts*” – nada.⁶⁹

Se Schopenhauer, por um lado, afirma que todas as religiões desembocam no misticismo, Barboza, por sua vez, afirma o mesmo com relação à filosofia de Schopenhauer: ela também desemboca no misticismo. Pois, à maneira dos místicos, o filósofo deve recolher-se ao silêncio, se quiser apreender a verdade metafísica. E, pelo fato da natureza íntima do mundo ser inalcançável pela linguagem, Barboza aproxima, em parte, o pensamento de Schopenhauer ao de Kant:

eis aí, para o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação*, a verdade metafísica por excelência, não atingida pela razão, pelo discurso, mas pelo sentimento do corpo. É o limite da expressão. Com isso, a linguagem não explica a essência do mundo (...) É o *quê* metafísico, além do físico, e, apesar de indizível, inefável, pode no entanto ser sentido e apontado exteriormente no domínio da ética e da estética, ou seja, no domínio do místico, não submetido ao princípio de razão, não cabível na linguagem lógico-científica nem na filosófica que se orienta por

⁶⁹ Barboza, J. In: Schopenhauer, *op.cit.* (*O mundo...*); p. XXI.

esses parâmetros. Nisso o filósofo segue em parte o caminho de Kant, para quem a coisa-em-si, por trás do fenômeno, enquanto “x” desconhecido, é indizível, embora dê sentido ao dizível dos fenômenos.⁷⁰

Schopenhauer está ciente de que, com o limite da linguagem, sua doutrina deixa muitas questões por responder. O autor pronuncia-se a respeito disso no *Suplemento* 50 (“Epifilosofia”), quando ensina que sua filosofia é “imanente” no sentido kantiano, porque não tira conclusão sobre o que existe para além de toda experiência, mas, pelo contrário, capta o ser do mundo, sua coerência interior consigo mesma, e “justamente por isso ela ainda deixa muitas questões sem resposta, a saber, porque o que foi factualmente demonstrado é assim e não de outra maneira, etc. Só que tais questões, ou antes as respostas a elas, são propriamente dizendo transcendentais, isto é, não podem ser pensadas por intermédio das formas e funções do nosso intelecto, não cabem nestas” (W II, cap.50, p.763). A conclusão que se segue é a de que a essência do mundo torna-se impossível de ser conceituada. Nesse sentido, com razão diz Nishida, fundador da Escola de Kyoto: “a verdade perfeita não pode ser expressa em palavras, de modo que os conceitos, tais como a verdade científica não podem ser considerados verdade perfeita”⁷¹. Na verdade, para Schopenhauer, não podemos nem mesmo pensar no que seja essa essência, nem tampouco formular questões a seu respeito, porque o nosso intelecto é voltado tão somente para conceber as coisas desse mundo. Sobre esse ponto da doutrina schopenhaueriana, Barboza observa o seguinte:

a linguagem, em Kant, cabe apenas ao fenômeno e aí encontra o limite de sua significação. Nota-se, assim, o objetivo de Schopenhauer com a sua teoria da linguagem e os níveis de realidade que ela expressa. No fundo, ele prepara o terreno para revolucionar a tradição filosófica ocidental, a saber, o princípio do mundo não é algo racional, inteligível, mas antes algo volitivo, cego e sem-fundamento. A expressão conceitual jamais a alcança. O real, portanto, furta-se ao princípio de razão. Numa palavra, o fundo último das coisas é a-lógico, irracional. Logo, conclua o leitor, nenhuma teoria do juízo e da linguagem pode dizer algo de extremamente significativo sobre a natureza das coisas (...) o mais detalhado estudo sobre a razão e a estrutura da linguagem jamais revelará o que é o mundo. **A filosofia não se confunde de maneira alguma com a filosofia da linguagem, já que o mundo, no**

⁷⁰ Barboza, J. Artigo citado (“Os limites da expressão...”), p. 133-134.

⁷¹ Nishida, K. *Indagación del bien*. Tradução de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1995; p.67.

seu íntimo, é absurdo e somos assim impotentes com a reflexão para atribuir-lhe algum sentido lógico. O fio condutor do princípio de razão nunca alcança um fim último, nem pode fornecer uma explicação completa e suficiente do mundo, porque jamais toca a essência mais íntima dele, jamais vai além da representação, antes, basicamente, somente conhece a relação de uma representação com outra representação, e assim, não vai além desta.⁷² (**grifo nosso**).

Barboza aponta, portanto, para uma questão importantíssima no sistema de Schopenhauer: “filosofia da linguagem”, no fundo, não tem nada a ver com “filosofia”, pois, no final das contas, a primeira acaba se limitando ao mundo da representação, enquanto que o objeto da última, por sua vez, é a vontade. Embora tudo o que vemos seja um mero espelho da vontade, a essência mesma, que a filosofia estuda, está para além dos nossos olhos, aonde a filosofia da linguagem jamais chegará.

UM MÍSTICO

Depois de ter concluído a sua filosofia com uma negação na §68 d’ *O Mundo*, Schopenhauer, na §71, enfim, nos diz o que se ganha com a negação da vontade, do ponto de vista filosófico. Nessa última seção, vemos o autor oscilando entre dar ao leitor o conhecimento negativo da filosofia e assim dizer que, depois da negação, há apenas “nada”, ou dar o conhecimento positivo, proveniente do misticismo, baseado na vida dos santos. De acordo com Schopenhauer, da redenção do mundo abre-se uma passagem para o nada. Nesse momento de seu discurso, Schopenhauer está, na verdade, aludindo à tábua do nada, exposta por Kant na *Crítica da razão pura* entre A290 e B349. Schopenhauer afirma que, no caso da negação da vontade, o “nada” é um *nihil privativum*, e não um *nihil negativum*: “não existe o nada absoluto, não existe *nihil negativum* propriamente dito, nem sequer ele é pensável; mas qualquer nada deste gênero, considerado de um ponto de vista superior, ou subsumido a um conceito mais amplo, é sempre apenas *nihil privativum*” (W I, §71, p.473-474).

Como observa Nishida: “o nada não é uma mera palavra. Sua significação concreta indica a falta de certas qualidades e também a existência de certas qualidades

⁷² Barboza, J. Artigo citado (“Os limites da expressão...”), p.134.

positivas”⁷³. O Ser é o nada, ou o que a filosofia chama de nada é o Ser, porém, esse Ser só pode ser conhecido e descrito filosoficamente de maneira negativa⁷⁴. Nesse sentido, Giacoia escreve: “nessa realidade, não há distinção entre mente e coisas e, coerentemente, do ponto de vista linguístico, trata-se de um nível indizível e último, que não representa mais um terreno para as definições do pensamento, mas para a prática – religiosa, artística ou poética – ou a contemplação”⁷⁵. Mesmo sabendo de seu limite linguístico, Schopenhauer, na seção 71, divaga sobre a possibilidade de se obter um conhecimento positivo:

se, todavia, insistíssemos absolutamente em adquirir algum conhecimento positivo daquilo que a filosofia só pode exprimir negativamente como negação da vontade, nada nos restaria senão a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da vontade e que se cataloga com os termos êxtase, enlevamento, iluminação, união com Deus etc. Tal estado, porém, não é para ser denominado propriamente conhecimento, porque ele não possui mais a forma de sujeito e objeto, e só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado. (Id., p.475).

Mas o autor imediatamente se lembra de que temos que considerar as coisas da perspectiva filosófica: “nós, no entanto, situados firmemente no ponto de vista da filosofia, temos aqui de nos contentar com o conhecimento negativo, satisfeitos por ter alcançado o último marco-limite do conhecimento positivo” (Ibid.). Todavia, novamente o conhecimento dos místicos volta a seduzi-lo:

se, entretanto, desviamos os olhos da nossa própria indigência e aprisionamento em direção àqueles que ultrapassaram o mundo, nos quais a vontade, tendo alcançado o pleno conhecimento de si, encontrou-se novamente em todas as coisas e em seguida negou-se livremente, àqueles que meramente esperam ver o último vestígio da vontade desaparecer junto com o corpo por ele animado (...). (Id., p.476).

Se isso ocorrer, então, conclui Schopenhauer: *mostra-se* [*zeigt sich*] a paz e a calma, cujos reflexos no rosto são expostos pelas pinturas de Rafael e Correggio

⁷³ Nishida, *op.cit.*, p.88.

⁷⁴ Schopenhauer explica esse ponto da seguinte maneira: “o que existe para nós como o ser, é o nada, e o que para nós é o nada, é o ser” (WI, §71, p.475).

⁷⁵ Giacoia, O. Artigo citado (“Princípio de individuação...”); p.100.

como um “completo e seguro evangelho” (Ibid.). Schopenhauer volta a considerar a vida e a conduta dos santos como raras experiências com o místico, isto é, como exemplo de pessoas que já se relacionaram com o enigma do mundo. Na visão de Schopenhauer, o relato dos santos dissipa-nos a lúgubre impressão daquele nada, que tememos assim como as crianças temem a escuridão; e eis que o próprio autor, enfim, confessa-nos que tais relatos são melhores do que as palavras vazias de sentido dos hindus e budistas, como é o caso de “reabsorção em Brahma” e “nirvana” (Id., p.477). Contudo, Schopenhauer novamente retoma a perspectiva filosófica e encerra seu livro com uma palavra que é também a resposta para aquilo que indagamos no primeiro capítulo, quando descobrimos que a filosofia investiga o QUÊ é o mundo. Então, o que a filosofia tem a nos *dizer* sobre o QUÊ é o mundo? Resposta: nada.

É sobretudo no terceiro *Manuscrito* que Schopenhauer se posiciona de modo mais incisivo sobre o misticismo, quando então admite que o mesmo pode, sim, ser incorporado à sua própria filosofia. Na passagem abaixo, o autor, primeiramente, distingue a sua filosofia da mística, caracterizando-as da mesma forma como vimos no *Suplemento* 48:

minha filosofia diferencia-se da mística pelo fato de que essa procede de dentro, e eu, de fora: eu quero dizer o seguinte: o místico parte de sua experiência individual interna, na qual ele se reconhece como o centro do mundo e do único Ser eterno. Mas nada disso é comunicável, senão apenas afirmações que temos de acreditar, confiando em sua palavra: ele não pode persuadir. Eu, pelo contrário, parto da simples aparência, que é comum a todos, e, portanto, a reflexão sobre tal pode ser completamente comunicada: e, visto que o discurso é apenas de tais experiências, que são comuns a todos, então, a persuasão é possível. — Mas, por outro lado, no seu ponto mais alto, minha filosofia assume justamente um caráter negativo: ela fala apenas do que deve ser negado, suprimido: mas o que, em compensação, se ganha e guarda, ela deve descrever como nada e acrescentar como consolo que é apenas um nada relativo, não absoluto: enquanto o místico procede aqui positivamente. (HN III, p.345).

Depois de apresentar as distinções acima, por nós já conhecidas, Schopenhauer, em seguida, acrescenta que a mística é um exímio suplemento à sua filosofia:

por isso, a mística é um **exímio complemento** à minha filosofia: e quem me leu, fará muito bem em ler o místico [*das Mystische*] no Upanishad, depois as *torrens* de Guion, e finalmente, a mística dos Sufis. Pois todos eles dão o positivo, lá onde eu, como filósofo, poderia dar apenas o negativo. (Ibid.; **grifo nosso**).

Quando delimita o âmbito do filósofo e afirma que o mesmo não deve ir além do ponto de negação, senão cairá no âmbito dos místicos, Schopenhauer não está, de modo algum, menosprezando o papel dos místicos. Seu objetivo principal é distinguir o que cada um deles deve fazer e qual é o seu campo de atuação. Caso contrário, Schopenhauer jamais diria que a mística pode ser um suplemento à sua filosofia, nem apontaria o que considera bons exemplos de suplementos, como faz na §68 e no *Suplemento* 48. Indubitavelmente Schopenhauer admite a experiência mística; e um místico tem muito a mostrar acerca da mortificação do corpo, ainda que sua descrição não seja capaz de esgotar abstratamente o estado de negação. Em razão disso, o autor recomenda: “para entender tudo isso, tem-se entretanto de ler os místicos eles mesmos e não por comentários de segunda mão” (W II, cap.48, p.732). Nos *Manuscritos*, o autor salienta que, embora quietistas e místicos, muitas vezes, desconheçam uns aos outros, todos eles falam em completo consenso, e seus discursos, pela grande confiança e solidez de suas apresentações, confirmam de suas doutrinas o seguinte: a experiência mais íntima é a mesma em todos os lugares (HN III, p.351).

Do ponto de vista schopenhaueriano, é inaceitável que os filósofos desprezem as doutrinas místicas, visto que elas são idênticas à filosofia, no tocante ao substancial. Schopenhauer nota, entretanto, que todos os sistemas filosóficos europeus, com exceção do seu, rejeitaram tais crenças. Na visão do autor, a sua filosofia é a única da Europa que aceita o quietismo, ascetismo e afins, como nos comprova a seguinte passagem:

nenhuma filosofia pode deixar em suspenso o tema do quietismo e ascetismo, caso a questão sobre eles lhe seja posta; porque tal tema é idêntico, segundo o seu estofo, com o de toda metafísica e ética. E se, no juízo dos contemporâneos, a concordância paradoxal e sem exemplos da minha filosofia com o quietismo e o ascetismo, aparece como uma manifesta peça de escândalo; já aos meus olhos, ao contrário, é precisamente nessa concordância que há uma prova da sua correção e verdade únicas, bem como um fundamento de explicação do astuto ignorar e segregar da mesma nas universidades PROTESTANTES. Pois não apenas as

religiões do Oriente, mas também o verdadeiro cristianismo tem estritamente aquele caráter ascético fundamental que minha filosofia elucida como negação da Vontade de vida; embora o protestantismo, especialmente em sua figura atual, tente dissimulá-lo. (W II, cap.48, p.732-733).

Schopenhauer não é, portanto, um filósofo hostil ao misticismo, e o fato dele ter recorrido aos dogmas cristãos não torna sua atitude, de modo algum, equivocada, como defende Alain Roger no Prefácio de *Sobre o Fundamento da Moral*. Roger crê que a distinção feita pelo autor entre filosofia (como cosmologia) e teologia: “supõe a hostilidade de Schopenhauer a todas as formas, positivas e clericais, da religião”⁷⁶, Roger acrescenta ainda que: “a atitude de Schopenhauer para com a religião não é desprovida de equívocos, pois o Livro IV de *O mundo*, em sua apologia das virtudes cristãs, recorre sistematicamente às categorias do Novo Testamento – pecado, graça, conversão, redenção etc –, **laicizadas** é claro”⁷⁷. Observamos, porém, que, na verdade, tais categorias não são laicizadas, elas são utilizadas no discurso de Schopenhauer em seu “sentido original”, que já é metafórico, senão teríamos que admitir que Schopenhauer usou em sentido metafórico uma metáfora. Afinal, não se resignifica dogmas, alegorias ou metáforas, mas tão-somente conceitos filosóficos⁷⁸. Roger então se pergunta: “deve-se acaso sustentar, como Seillière, que “Arthur Schopenhauer nada mais é que um místico cristão que rejeitou os entraves do dogma e o fardo da disciplina eclesiástica?”⁷⁹, e o próprio Roger responde: “seria, mais uma vez, reduzir *O mundo* à sua ética e amputá-lo dessa cosmologia, que constitui o vigor da doutrina” (Id., XVII). Primeiramente, sobre a expressão “reduzir *O mundo* à sua ética”, dizemos que, de acordo com o próprio Schopenhauer, suas considerações no livro IV d’ *O Mundo* são as mais sérias, porque concernem às ações humanas (W I, §53, p.313). Por isso, reduzir *O mundo* à sua ética não seria pouca coisa. Ademais, de forma alguma, a suplementação positiva faz da filosofia schopenhaueriana uma teologia. A teologia, do ponto de vista schopenhaueriano, constrói todo o seu sistema baseando-se em

⁷⁶ Roger, A. In: Schopenhauer. *Sobre o fundamento da moral*, op.cit.; p.XVI.

⁷⁷ Ibid.; **grifo nosso**.

⁷⁸ Sobre esse ponto, Padovani escreve: “Schopenhauer parece recorrer ao dogma cristão da graça e da predestinação, não entendida em sentido metafórico, mas em sentido próprio, como uma ação (misteriosa) da coisa em si sobre o eu empírico, um influxo externo sobre nossa personalidade fenomênica”. (Padovani, U. *Filosofia da religião: o problema religioso no pensamento ocidental*. Tradução de Diniz Mikosz. São Paulo: Melhoramentos: Edusp, 1968; p.136-137). Mas o “sentido próprio” a que Padovani se refere já é, por sinal, metafórico.

⁷⁹ Roger, op. cit., p. 168.

intuições intelectuais, algo que o nosso autor não faz. O recurso aos dogmas religiosos só aparece no discurso de Schopenhauer no momento em que o conhecimento científico, definitivamente, finda ao filósofo. É só a partir desse ponto, quando não há mais intuições, que Schopenhauer admite agir como um místico:

mística é todo direcionamento para uma interiorização daquilo que nem a intuição, nem o conceito, portanto, nenhum conhecimento claro, em geral, alcança. **(Eu me torno místico onde indico o fim de toda cognoscibilidade e remeto à vida dos santos e às pinturas cristãs; – no final do quarto livro).** (HN III, p.203; grifo nosso).⁸⁰

A declaração supracitada corrobora a nossa posição de que Schopenhauer “migra” para o campo místico quando descreve a negação da vontade. Afinal, o que significa a afirmação “eu me torno místico”? Do ponto de vista do sistema schopenhaueriano, tornar-se místico significa fornecer “conhecimento positivo” (ou suplemento) do QUÊ do mundo. Vale lembrar que essa suplementação só pode ser dita de forma alegórica, nunca senso estrito. Então, quando Schopenhauer indica ao leitor a vida dos santos, ele está, na verdade, suplementando sua exposição filosófica da negação da vontade. Somem-se a tais suplementos as pinturas cristãs de Rafael e Correggio, que o autor acrescenta na §71. A confissão do próprio autor destrói, portanto, a hipótese de que a vida dos santos foi inserida ali com o propósito meramente explicativo: não eram exemplos, eram suplementos que, como próprio nome diz, suplementam a filosofia de Schopenhauer. Schopenhauer torna-se místico, na medida em que faz uso de relatos dos místicos para suplementar a sua filosofia, ou mais precisamente, quando incorpora o misticismo em seu discurso filosófico. Numa carta a Julius Frauenstädt, Schopenhauer reconhece esse fato: “eu certamente sondei e ensinei o que era um santo, mas eu nunca disse que era um.”⁸¹

É apenas quando todo o conhecimento da filosofia cessa que, no âmbito linguístico, Schopenhauer migra para o âmbito místico. Trata-se, pois, de um

⁸⁰ Trata-se de uma passagem de suma importância para a nossa tese, por isso, nós a citamos no original: “Mystik ist jede Anleitung zu einem Innewerden desjenigen, dazu weder die Anschauung noch der Begriff, also überhaupt nicht die deutliche Erkenntniß reicht. (Ich werde mystisch, wo ich das Ende aller Erkennbarkeit angebe und auf das Leben der Heiligen und die Christliche Malerei verweise; — am Ende des 4. Buchs)”.
⁸¹ Schopenhauer, A. *Der Briefwechsel*. In: *Schopenhauer im Kontext III*. InfoSoftWare - Berlin 2008; p.1046.

momento excepcional no sistema schopenhaueriano, que ocorre quando o filósofo já não tem mais o seu material de trabalho (os conceitos) e, por conseguinte, não pode mais prosseguir. Por isso, não se pode considerar toda a filosofia schopenhaueriana puro misticismo. Suas bases sempre foram as intuições empíricas (logo os conceitos), e não as intuições intelectuais. Por outro lado, Schopenhauer torna-se místico, se considerarmos que sua filosofia desemboca no misticismo, embora não o reduzimos a um místico cristão, como faz Seillière⁸². O autor pode ser, por exemplo, um místico budhista, como ele próprio se denomina numa carta a Adam von Doß: “Ele [Hofrath Perner] é um homem extremamente merecedor e de valor venerável: quem poderia apreciar mais isso do que **nós budhistas!**”⁸³. Giacoia também o considera um “budista em solo europeu”⁸⁴.

Mas como conciliar essa atitude de Schopenhauer com aquilo que o autor defende no *Suplemento 17*? Schopenhauer recrimina o filósofo que transita para o âmbito da outra metafísica, justificando-se que, embora as duas metafísicas cheguem ao mesmo lugar, o melhor para elas é que permaneçam cada uma, no seu âmbito próprio:

o mais benéfico para os dois tipos de metafísica seria que permanecessem nitidamente separados um do outro e se mantivessem no seu domínio específico, para assim poderem desenvolver plenamente a sua própria natureza. Em vez disso, durante toda a era cristã fez-se o esforço para conseguir uma fusão entre os dois tipos, transmitindo os dogmas e conceitos de um para o outro, com o que ambos são arruinados. Da forma mais descarada, isto ocorreu nos nossos dias com aquele estranho hermafrodita ou centauro, a assim chamada filosofia da religião, que, como uma espécie de *gnosis*, esforça-se para interpretar a religião dada e explanar o verdadeiro *sensu allegorico* através de um verdadeiro *sensu proprio*. Só que, para isso, ter-se-ia de já conhecer e possuir a verdade *sensu proprio*: mas então aquela interpretação seria supérflua. Pois querer encontrar a metafísica, isto é, a verdade *sensu proprio*, simplesmente a partir da religião, através de interpretação e explanação, seria uma empresa precária e perigosa,

⁸² Seillière, E. *Arthur Schopenhauer*. Paris: H. Didier, 1911; p.168.

⁸³ Schopenhauer, *op. cit.* (*Der Briefwechsel*), p.1020 (**grifo nosso**), (10 de maio de 1852). Antes disso, numa carta dirigida à sua irmã Adele, que está doente, Schopenhauer já tinha escrito: “Se, entretanto, basta para seu alívio, então, eu lhe asseguro que eu cumprirei as suas exigências desejadas na sua carta, no caso em que você, realmente, como **nós budhistas** chamamos, deva mudar de vida. Tomara que isso não ocorra ainda dessa vez e que o céu a fortaleça e a conserve, é o desejo verdadeiramente sincero do seu irmão Arthur Schopenhauer.” Id., p. 917 (**grifo nosso**), (23 de agosto de 1849).

⁸⁴ Giacoia Jr, O. “Teses sobre a Ordenação Ética do Mundo e sua Transvaloração”. *ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 129 – 144, julho de 2012; p.140.

para cuja realização alguém somente poderia decidir-se se fosse coisa estabelecida que a verdade, igual ao ferro e aos outros metais que não são nobres, só poderia apresentar-se em estado mineral e não em estado puro, portanto, apenas poder-se-ia consegui-la por redução do minério. (W II, cap.17, p.204-205)

Na verdade, Schopenhauer recrimina o filósofo que busca elementos místico-alegóricos, em vez de conceitos, para fundamentar sua doutrina, enquanto ele ainda se encontra no âmbito da experiência, ou seja, enquanto o conhecimento ainda lhe é possível. Nesse sentido, podemos dizer que Schopenhauer não faz “filosofia da religião”. Por outro lado, o grande problema do filósofo é que a verdade não pode ser apresentada em seu estado puro, sem mesclas, por meio de conceitos abstratos. O QUÊ o mundo é só pode ser linguisticamente revelado na forma alegórica, como confessa-nos Schopenhauer: “(...) embora essa negação ele [o ser humano] só possa trazer à sua consciência, via de regra, numa roupagem mítica” (Id., cap.45, p.682). No *Suplemento* 25, Schopenhauer usa a expressão *mystische Bildersprache* [linguagem mística figurada] para dizer que “ela é a única na qual alguma coisa ainda pode ser dita sobre esse tema completamente transcendente” (Id., cap. 25, p.392). Em “Epifilosofia” (*Suplemento* 50), Schopenhauer reforça sua posição de que o QUÊ não pode ser revelado na linguagem senso próprio, e então esclarece que isso ocorre em virtude da forma do nosso intelecto, que, como vimos no primeiro capítulo, é o instrumento pelo qual conhecemos o mundo sensível. De outra forma, somos capazes de conhecer apenas aquilo que o intelecto nos permite conhecer, o qual, por sua vez, permite-nos conhecer tão-somente o que se encontra no mundo da representação:

a expressão da forma a mais geral e universal do nosso intelecto é o PRINCÍPIO DE RAZÃO (...) este, contudo, precisamente por isso, encontra sua aplicação apenas nas aparências, não nas essência em si das coisas: exclusivamente nele repousam todo “de onde” e “por que” (...) temos de apreender tudo no tempo, portanto como um antes ou depois, logo como causa e efeito, assim como acima, abaixo, todo e parte etc., e não podemos sair dessa esfera, na qual reside toda possibilidade de nosso conhecimento. (Id., cap.50, p.764).

É, portanto, equivocada a posição de Vecchiotti, segundo a qual, em “Epifilosofia”, “Schopenhauer afirma que a sua filosofia não é um sistema de

verdade”⁸⁵. O que Schopenhauer faz, nesse capítulo, é reforçar o limite de sua filosofia, já estabelecido no *Suplemento* 48, afirmando que a mesma não pode ir além do ponto de negação. Schopenhauer não esconde que sua doutrina não esgota a possibilidade de todo ser, e assim deixa muitas questões por resolver. Então, a essência íntima do mundo, propriamente dita, é sempre algo que ao filósofo fica por dizer, porque ela se encontra fora do espaço e do tempo, não sendo, portanto, acessível ao formato do nosso intelecto, ela é um enigma, tal qual seu atributo, a liberdade. Por isso, Schopenhauer escreve:

a essência das coisas antes ou para além do mundo e, por conseguinte, para além da vontade, é algo vedado a qualquer investigação; porque o conhecimento em geral é ele mesmo apenas fenômeno, por conseguinte se dá apenas NO mundo, assim como o mundo se dá apenas nele. A essência íntima em si das coisas não é um cognoscente, não é um intelecto, mas algo desprovido de conhecimento: o conhecimento é adicionado tão somente com um acidente, um meio e ajuda da aparência daquela essência, conhecimento que só pode assimilar em si essa essência em conformidade com a sua própria índole, destinada a fins bem diferentes (os da vontade individual), portanto, só pode assimilar essa essência de modo bastante imperfeito. Eis por que é impossível um entendimento pleno, até o último fundamento e que satisfaça toda demanda, da existência, essência e origem do mundo. (Id., 765-766).

Ainda que, por ventura, a verdade fosse-nos comunicada puramente (imaginemos aqui uma situação ideal), o nosso intelecto jamais conseguiria apreendê-la:

pois a última solução do enigma do mundo teria de necessariamente falar só das coisas em si, não mais das aparências. Mas exatamente a estas aplicam-se com exclusividade todas as nossas formas de conhecimento: por isso temos de apreender tudo mediante coexistência, sucessão e relações causais. Porém, tais formas têm sentido e referência meramente em relação à aparência: as coisas em si mesmas e suas possíveis relações não podem ser compreendidas mediante aquelas formas. Por conseguinte, a solução verdadeira, positiva do enigma do mundo tem de ser algo que o intelecto humano é completamente incapaz de apreender e pensar; de modo que **se um ser de tipo superior chegasse até nós e fizesse o maior esforço para nos**

⁸⁵ Vecchiotti, I. *Schopenhauer*. Tradução de João Gama. Lisboa: Ed.70, 1990; p.71.

revelar tal solução, nada poderíamos compreender das suas revelações. (Id., cap.48, p.225; **grifo nosso**).

A posição de Schopenhauer é bastante clara, tanto no que se refere à limitação do nosso intelecto frente à verdade metafísica, quanto à impossibilidade de se comunicá-la pura e abstratamente. Entretanto, ainda que Schopenhauer ressalte, por inúmeras vezes, que a filosofia tem a obrigação de comunicá-la de modo puro, nós o vemos, por vezes, oscilar entre dizer o “nada” da filosofia ou emprestar a resposta alegórica dos místicos. Schopenhauer não parece satisfeito com a resposta limitada do nosso intelecto, por isso, prefere indicar-nos a vida daqueles que já vivenciaram uma experiência mística com o desconhecido. As passagens d’ *O Mundo*, sobretudo a §71, já evidenciavam essa tendência do autor. Mas é sobretudo numa passagem do quarto *Manuscrito* (1834) que Schopenhauer nos deixa conhecer seu verdadeiro posicionamento: se não temos uma verdade pura e abstrata, é preferível tê-la alegoricamente:

“a moral deve ser sustentada através de um dogma: por isso, enquanto não conhecemos a verdadeira, tomemos uma mítica, alegórica, e, em vez de uma conhecida, uma crença”. (HN IV, I, p.180).

E Schopenhauer, de fato, prefere a verdade comunicada de forma alegórica a nada dizer (ao silêncio), como esse capítulo evidenciou. O motivo para tal será melhor explanado ulteriormente, quando lembrarmos a nossa análise da linguagem das artes (feita no primeiro capítulo) e constataremos que, se por um lado, o nosso intelecto não nos permite conhecer o QUÊ; por outro lado, o conhecimento intuitivo das Ideias nos permite. E é justamente esse último conhecimento que Schopenhauer procura nos dar, quando percebe que a linguagem científica atingiu o seu limite. O autor, então, permite-se usar alegorias em seu discurso, tal qual os poetas, transformando assim a sua filosofia numa mistura de ciência e arte. No entanto, nesse caso, não podemos afirmar que o puro sujeito do conhecimento *diz* o QUÊ é o mundo. Como veremos no próximo capítulo, nas artes discursivas, são as alegorias que nos elevam às Ideias, mas, nesse caso, dizemos que o artista *mostra* o QUÊ é o mundo, e não *diz*. E nós deixaremos, por enquanto, a seguinte questão pendente: por que o filósofo Schopenhauer permite-se agir como um poeta?

3

O PAPEL DA ALEGORIA

ARTES DISCURSIVAS

A origem da palavra “alegoria” [em alemão: *Allegorie*] é grega (*allos*: outro; *agoreuein*: falar em público)⁸⁶ e significa “dizer algo outro”, dizer outra coisa além daquilo que está explícito. Schopenhauer, com efeito, faz jus à etimologia grega da palavra quando considera a alegoria em sua doutrina. Em *Studienhefte*, Schopenhauer lembra que Platão já usava alegorias em seu pensamento, como nos mostra sua seguinte anotação: “Platão, *O Político*, dedução da alegoria” (HN II, p.378). Além disso, n’ *O Mundo*, o autor se lembra de que Platão expressou um dogma altamente abstrato por meio da alegoria da caverna (W I, §50, p.278). Esse “algo outro” dito pela alegoria é, segundo Schopenhauer, o conceito [*Begriff*]. Então, quando Schopenhauer afirma que “uma alegoria é uma obra de arte [*Kunstwerk*] que significa algo outro que o exposto nela” (Id., §50, p.273; HN I, p.307), o autor quer dizer que a alegoria está presente na obra de arte sempre com a finalidade de indicar um conceito ao espectador.

Todavia, vimos no primeiro capítulo que o propósito de toda arte é a comunicação das Ideias platônicas, as quais, por sua vez, são alcançadas via intuição [*Anschaulichkeit*] e, portanto, de modo imediato, puro e sem a necessidade da intermediação de qualquer “algo outro”. Isso significa que o conceito (uma representação abstrata) é, na verdade, algo completamente exterior à obra de arte: “o recurso ao conceito na arte é condenável”, salienta Schopenhauer, “então não podemos

⁸⁶ Liddell and Scott. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1871; p.85.

admitir que uma obra artística seja intencional e deliberadamente a expressão de um conceito, como é o caso da ALEGORIA” (W I, §50, p.273). Dessa forma, o que, de fato, ocorre numa arte alegórica é o seguinte: ao indicar um conceito, a alegoria desvia a atenção do espectador da Ideia para o conceito indicado. Mas a expressão da Ideia consiste justamente no substancial numa obra de arte, é o que, de fato, lhe confere valor artístico. Por esse motivo, Schopenhauer recrimina tanto a presença das alegorias nas artes em geral: “a passagem da Ideia para o conceito é sempre uma queda” (Id., p.274), afirma o autor. O destaque que a alegoria dá ao conceito ocasiona o ofuscamento da Ideia, quando, em verdade, é a Ideia que deve ser destacada, é ela o objeto de toda arte e expressão da essência íntima do mundo, reproduzida pelo gênio. Por isso, Schopenhauer considera que a alegoria provoca, no fundo, danos às artes em geral:

o que explicitamos como o fim da arte, a exposição da Ideia apreendida intuitivamente, desaparece aqui. Para o intentado na alegoria não se exige nenhum grande acabamento na obra de arte: basta ver o que a coisa supostamente deve ser: se isso for encontrado, o objetivo é alcançado, pois o espírito é conduzido a uma representação de tipo inteiramente diferente, a um conceito abstrato, que era o objetivo anteposto. Por conseguinte, as alegorias nas artes plásticas não passam de hieróglifos: se elas têm valor artístico como exposições intuitivas, ele provém não das alegorias, mas de outra coisa. (Ibid.).

Com base em sua distinção entre aparência e coisa em si, Schopenhauer distingue o sentido nominal e o sentido real de uma imagem, e considera que o primeiro diz respeito ao sentido exterior, obtido por meio do conceito, isto é, do mundo da aparência; enquanto que o segundo consiste no sentido exprimido mediante a Ideia, logo provém do mundo verdadeiro, por isso, seu sentido é dito “real”. Considerando então as imagens alegóricas, podemos dizer que o sentido nominal corresponde exatamente ao elemento alegórico; e o sentido real, por sua vez, constitui aquilo que está sendo efetivamente exposto, a Ideia, mas que só faz efeito se o sentido nominal for esquecido: “caso se pense neste [sentido nominal], abandona-se a intuição [sentido real], e um conceito abstrato ocupa o espírito” (Ibid.). Noutros termos, a presença da alegoria nas artes plásticas ofusca todo o trabalho do gênio. Schopenhauer, entretanto, não descarta a possibilidade de uma imagem alegórica também ser capaz de produzir um efeito vivaz no espírito do espectador, mas acredita que o mesmo efeito é

igualmente despertado por uma inscrição qualquer, pois, nesse caso, o que produz tal efeito é o pensamento abstrato, e não a Ideia intuída, por isso, para Schopenhauer, tais imagens alegóricas são semelhantes a um hieróglifo. Segundo o próprio autor, sua posição contra a alegoria nas artes representa, no fundo, o verdadeiro oposto daquilo que defende Winckelmann, para quem o fim supremo da arte é a “exposição de conceitos universais e coisas não sensíveis” (Id., p. 276), afinal, na visão de Schopenhauer, essa exposição de conceitos é algo dado pela alegoria, e não pela Ideia. Por isso, Schopenhauer, afirma:

a alegoria é uma tendência equivocada nas artes plásticas, porque serve a um fim completamente alheio a elas; tendência que se torna absolutamente insuportável, entretanto, quando, conduzida a tal extremo, sua exposição forçada de filigranas e sutilezas degenera em absurdo. (Id., p.275).

Schopenhauer, entretanto, reconhece um caso de alegoria que foge à sua própria regra, quando a alegoria é não só permitida, mas, na verdade, praticamente indispensável: trata-se da poesia. Se na arte plástica, a alegoria desvia a atenção do espectador em favor do conceito, na poesia isso não ocorre. Ou melhor, na poesia o que acontece é justamente o inverso: é a alegoria que conduz o leitor à intuição da Ideia. A explicação para tal consiste no fato de que, na poesia, o conceito é algo sempre dado, sendo assim, o que a poesia procura fazer é elevar esse mesmo conceito à intuição, por meio de uma imagem que formamos dele. Nas palavras do autor:

no desenvolvimento de uma poesia muitos conceitos ou pensamentos abstratos podem ser imprescindíveis e não são intuíveis em si mesmos e imediatamente: com isso são frequentemente trazidos à intuição mediante um exemplo particular subsumido a eles. Isso já ocorre em cada expressão figurada, em cada metáfora, em cada comparação, em cada parábola e alegoria, que se diferenciam apenas pela extensão e pelo detalhamento da exposição. Eis por que alegorias e comparações nas artes discursivas são de efeito esplêndido. (Id., p.277).

Portanto, no caso da poesia, o conceito indicado pela alegoria não prejudica a contemplação daquilo que é o verdadeiro objeto de uma obra de arte (a Ideia), pelo contrário, o que é dado primeiramente na poesia é o conceito, e é justamente ele que nos leva ao intuitivo, isto é, à contemplação da Ideia. A poesia é uma arte distinta, para

Schopenhauer, porque não exprime a Ideia de maneira estática como a escultura e a pintura. Aos olhos de Schopenhauer, a poesia é conhecida pela vivacidade com a qual comunica ao ouvinte a Ideia apreendida, ou seja, ela é conhecida pelo privilégio de poder representar a Ideia de humanidade de forma dinâmica: retratando assim os movimentos de discórdia e concórdia da vontade de vida consigo mesma – algo que a escultura e a pintura não são capazes de representar. Dessa forma, o autor coloca a poesia numa posição superior em relação às duas outras artes. Outra distinção, para Schopenhauer, diz respeito ao fato de que, na poesia, os conceitos consistem no material fundamental de trabalho do poeta, já que são eles os verdadeiros responsáveis por facilitar a condução do leitor à apreensão da Ideia. E, visto que os conceitos correspondem justamente ao elemento alegórico na arte, então, no caso da poesia, o autor não pode recriminar a presença da alegoria. É por isso que o recurso à alegoria na poesia não é condenável, como escreve Schopenhauer:

a alegoria tem com a POESIA uma relação completamente diferente da que tem com a arte plástica: se nesta é repreensível, naquela é admissível e mesmo bastante útil. Pois na arte plástica a alegoria leva do intuitivo dado, justamente o objeto de toda arte, para os pensamentos abstratos; na poesia a relação é inversa: aqui o que é dado imediatamente em palavras é o conceito, e o próximo passo é sempre ir deste ao intuitivo, cuja exposição tem de ser executada pela fantasia do ouvinte. Se na arte plástica é-se conduzido de algo dado imediatamente a algo outro, este tem de ser sempre o conceito, porque aqui só o abstrato não pode ser dado imediatamente; porém, um conceito nunca pode ser a origem, e sua comunicação nunca pode ser o fim de uma obra de arte. Na poesia, ao contrário, o conceito é o material, o dado imediatamente, e que por conseguinte pode ser sem problemas abandonado para se invocar algo intuitivo por completo diferente dele e no qual o alvo propriamente dito é atingido. (Ibid.).

Mas o poeta jamais cumpriria o seu propósito de elevar-nos à intuição das Ideias, a partir de alegorias (ou conceitos), se ele não contasse imprescindivelmente com o auxílio da fantasia [*Phantasie*] do leitor⁸⁷. Isso se explica pelo fato de que os conceitos abstratos são sempre representados por palavras, que por si só são frias e desprovidas de emoção, pois tais palavras só produzirão, de fato, algum efeito no espírito do ouvinte se

⁸⁷ Na *Metafísica do belo*, Schopenhauer enumera quatro meios pelos quais o poeta pode colocar a fantasia do leitor em movimento. Ver: Schopenhauer, A. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003; pp.194-202.

a natureza do mesmo permitir. Noutras palavras, tudo irá depender da mente que apreende o conceito dado pelo poeta. No *Suplemento* 37, capítulo no qual Schopenhauer dedica-se exclusivamente à estética da poesia, o autor define a poesia, em poucas palavras, do seguinte modo: “como definição a mais simples e correta da poesia gostaria de estabelecer esta, a de que é a arte de pôr em jogo a imaginação mediante palavras” (W II, cap.37, p.509), destacando assim o lado subjetivo que a poesia traz consigo. “Visto que a fantasia do leitor é o estofó no qual a poesia expõe suas imagens, esta”, afirma Schopenhauer, “tem a vantagem de as suas descrições mais sutis e os seus traços mais refinados aparecerem na fantasia de cada um de tal forma que é a mais adequada à individualidade, à sua esfera de conhecimento e ao seu humor, e, dessa forma, o estimula mais vivamente” (Ibid.).

Para ativar a fantasia do leitor, o poeta, por sua vez, tem de saber reunir perfeitamente os conceitos abstratos de forma que todos eles fiquem conectados entre si, sem que nenhum deles permaneça sozinho em sua universalidade abstrata, a fim de que assim apareça diante da fantasia do leitor, não um simples conceito, mas sim um representante intuitivo. Schopenhauer compara esse trabalho do poeta ao do químico, que combina diferentes fluidos, obtendo, com isso, um precipitado sólido:

para pôr a fantasia em movimento de acordo com o fim correspondente, os conceitos abstratos, que são o material imediato tanto da poesia quanto da prosa mais seca, têm de ser reunidos de uma tal maneira que suas esferas se intersectam, de modo que nenhuma delas permanece em sua universalidade abstrata, mas, em vez do conceito, um representante intuitivo aparece diante da fantasia, que as palavras do poeta sempre modificam ulteriormente, conforme a intenção de cada momento. Assim como o químico combina dois fluidos perfeitamente claros e transparentes e dessa combinação resulta um precipitado sólido, também o poeta, a partir da universalidade transparente e abstrata dos conceitos, sabe combiná-los e obter, por assim dizer, um precipitado concreto, individual, a representação intuitiva. Pois a Ideia só pode ser conhecida intuitivamente; e conhecimento da Ideia, por outro lado, é o fim de toda arte. Assim como na química, a maestria na poesia consiste em obter todas as vezes justamente o precipitado que se intencionava. (W I, §51, p.280-281).

Portanto, a destreza da poesia como arte consiste justamente na obtenção desse “precipitado intuitivo”, a partir da junção de conceitos. Para exemplificar melhor o que

quer dizer com tal precipitado, Schopenhauer cita versos de Homero, dentre os quais destacamos este:

*“Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht”*⁸⁸

Schopenhauer então explica o verso acima: “em poucos conceitos, precipita-se na fantasia todo o deleite do clima sulino” (Ibid.). Para o autor, a poesia ainda pode contar com dois auxiliares especiais, o ritmo e a rima, porque, em virtude da nossa faculdade de representação estar essencialmente ligadas ao tempo, podemos seguir internamente os sons, bem como consentir com eles. E, desse modo, o ritmo e a rima cativam tanto a nossa atenção, que, na visão schopenhaueriana, nasce por eles “uma concordância cega com o que está sendo apresentado (...) pelo que a apresentação adquire certo poder de convencimento enfático, independente de quaisquer fundamentos” (Id., p.282). Como o material de trabalho da poesia são os conceitos, que, por sua vez, nada mais constituem do que representações abstratas universais, a área de abrangência da poesia torna-se, com isso, muito extensa. Mais precisamente, a poesia é capaz de expor toda a natureza do mundo, isto é, as Ideias em todos os seus graus. Em se tratando, porém, dos graus mais baixos de objetividade da vontade, Schopenhauer acredita que as artes plásticas superam a poesia, porque as naturezas que pertencem a esses graus são destituídas de conhecimento, manifestando a sua essência no mundo de modo imediato e de uma só vez. Já no caso do ser humano, sua Ideia não se exprime apenas mediante “simples figura e a expressão do rosto, mas por uma cadeia de ações acompanhadas por pensamentos e afetos” (Id., p.282), afirma Schopenhauer. O próprio autor salienta que, na verdade, é a Ideia de ser humano, o que inclui os pensamentos e as ações do mesmo, que constitui o tema principal da arte poética:

nenhuma outra arte pode realizar isso de modo igual à poesia, pois esta tem o que falta às artes plásticas, o desenvolvimento de seus eventos de forma progressiva (...). O objeto da arte poética é, portanto, preferencialmente a manifestação da Ideia correspondente ao grau mais elevado de objetividade da vontade, a exposição dos seres humanos na série concatenada de seus esforços e ações. (Ibid.).

⁸⁸ Na tradução de Barboza: “Um brando vento sopra do céu azul, / A murta cala-se e o loureiro eleva-se pelos ares” (W I, p.281).

Esse desenvolvimento, ou seja, essa cadeia de ações, que nada mais é do que um reflexo dos pensamentos e do caráter de cada um, a poesia consegue apreender e exprimir em sua arte. Há, porém, dois modos diferentes pelos quais o poeta pode exprimir a Ideia de humanidade, a saber: 1) ele mesmo pode expor-se simultaneamente com a coisa exposta; 2) a coisa exposta é completamente diferente de quem a expõe. Ao primeiro modo, Schopenhauer denomina de “poesia lírica” ou canção, quando o poeta então “intui vivamente o seu estado e o descreve”, nesse caso, Schopenhauer observa que: “mediante o tema, uma certa subjetividade é própria a esse gênero” (Id., p.287). Essa intuição vivaz no momento da exaltação explica por que, para Schopenhauer, até mesmo um indivíduo que não é de todo genial, em razão de um forte estímulo exterior, que eleva suas faculdades espirituais acima do comum, pode produzir uma bela canção. A maior realização desse gênero poético é, na visão de Schopenhauer, apreender a disposição do momento e corporificá-la em canção. É desse modo que a poesia como arte eleva-nos a puro sujeito do conhecer, como escreve Schopenhauer sobre a essência propriamente dita da canção:

trata-se do sujeito do querer, a vontade própria, que preenche a consciência de quem canta, amiúde como querer desprendido, satisfeito (alegria), mais frequentemente como paixão – sempre enquanto afeto – obstada (tristeza), estado de ânimo excitado. Ao lado disso e simultaneamente, a visão da natureza circundante faz o cantor tornar-se consciente de si como sujeito do conhecimento puro destituído de vontade, cuja calma espiritual imperturbável aparece agora em contraste com o ímpeto do querer sempre obstado, sempre carente; a sensação desse contraste, desse jogo de alternativas, é propriamente o que se exprime em toda canção e constitui em geral o estado lírico. (Id., p.289).

Vale lembrar, porém, que os momentos de contemplação das artes libertam-nos por apenas alguns instantes, pois logo os objetos sensíveis nos seduzem novamente; mas ainda assim a poesia é capaz de nos cativar de volta, e nesse ritmo, alternando entre o querer e o não-querer, segue-se o nosso estado de ânimo, enquanto lemos uma verdadeira poesia. Schopenhauer afirma, aliás, que é essa relação entre os dois estados opostos que é buscada e imaginada na poesia lírica, por isso, ele acredita que: “a canção autêntica é a impressão desse inteiro estado de ânimo, tão mesclado e dividido dessa

forma” (Ibid.). O efeito poético da canção baseia-se, na verdade, num princípio schopenhaueriano sobre a identidade do sujeito do conhecer com o sujeito do querer, o qual o autor denomina, mais precisamente, de milagre *κατ’ἐξοχήν* [por excelência] (Id., p.290). Esses dois sujeitos, mais vulgarmente conhecidos, respectivamente, como cabeça e coração, vão se separando um do outro, pouco a pouco, ao longo de nossa vida. Enquanto na criança eles ainda estão unidos e mesclados, no jovem, é sobretudo a percepção exterior que desperta sua sensação e disposição, por isso, o gênero lírico cativa tanto os jovens, já que esses se prendem intensamente ao lado intuitivo e exterior das coisas; e só quando se tornam adultos é que se inclinam à poesia dramática.

No segundo modo de exposição da Ideia, o expositor pode ocultar-se em menor ou maior grau por trás daquilo que está sendo exposto, podendo até mesmo desaparecer por completo. Nesse caso, o autor inclui o romance, a epopeia e o drama, que, para ele, são os gêneros mais objetivos da poesia⁸⁹ – diferentemente da poesia lírica, que, como vimos, apresenta um caráter bastante subjetivo. À medida que o poeta vai se ocultando de sua poesia, vai crescendo a objetividade da mesma, como escreve Schopenhauer:

na romança o expositor ainda expressa o seu próprio estado mediante o tom e o desenvolvimento do todo: ela é muito mais objetiva do que a canção, porém ainda possui algo subjetivo, que já desaparece mais no idílio, mais ainda no romance, quase por completo na epopeia, até os últimos vestígios no drama, que é o gênero mais objetivo e, na maioria dos aspectos, o mais perfeito e difícil gênero da poesia. (Id., p.288).

Segundo Schopenhauer, nos casos em que a poesia é mais objetiva, o poeta apenas obterá êxito em seu propósito de comunicar a Ideia de humanidade se cumprir, pelo menos, dois requisitos básicos: expor de maneira correta os caracteres essenciais da trama, bem como destacar algumas situações relevantes para que tais caracteres se apresentem plenamente. Noutros termos, o poeta deve selecionar alguns tipos de pessoas e colocá-los em determinadas circunstâncias para que todas as características de sua essência possam se desdobrar, pois assim poderemos conhecê-los verdadeiramente. “Com isso”, escreve Schopenhauer, “as profundezas da mente

⁸⁹ Note-se que o romance, a epopeia e o drama são classificados como “poesia” por Schopenhauer (Cf. W I, p.287-288), por conseguinte, o que dissemos acerca da alegoria na poesia vale também para tais. Há um momento em que Schopenhauer, de outro modo, refere-se às mesmas como “artes dicursivas” (Cf. Id., p.277).

humana se desvelam, tornam-se visíveis em ações extraordinárias, plenas de sentido. Dessa forma, a arte poética objetiva a Ideia de humanidade, cuja característica distintiva é expor-se em caracteres marcadamente individuais” (Id., p.292).

No topo da hierarquia poética, Schopenhauer coloca a tragédia, a qual se configura na poesia mais difícil de ser realizada, em virtude de sua grandeza. O objetivo de toda tragédia, na visão schopenhaueriana, é fundamentalmente expor o lado terrível da vida, ou seja, o nosso sofrimento infindável, bem como a maldade e todo tipo de injustiça que sofremos aqui no mundo, mazelas que, em verdade, nada mais são do que frutos da vontade metafísica. Schopenhauer acredita que, na tragédia, o que está sendo plenamente desdobrado, no grau mais elevado de sua objetividade, é o conflito da vontade consigo mesma. E esse conflito torna-se evidente no sofrimento da humanidade, seja ele ocasionado pelo acaso e erro, personificados como destino, ou pela humanidade mesma, em razão da maldade e perversão dos seres humanos.

Quando analisamos o que Schopenhauer destaca como pontos indispensáveis no desenvolvimento da tragédia, concluímos que esse gênero poético trata, no fundo, das mesmas questões essenciais que a metafísica schopenhaueriana. Aos olhos do nosso autor, o que a tragédia mostra na forma alegórica, a sua filosofia exprime no sentido estrito. Ambas, no ápice de sua ética, têm por propósito desembocar na negação da vontade. A coincidência entre a narrativa da tragédia e a doutrina filosófica de Schopenhauer pode ser evidenciada sobretudo num trecho em que o autor escreve sobre o que se passa, do seu ponto de vista, numa verdadeira tragédia:

em todos, o que vive e aparece é uma única e mesma vontade, cujas aparências, entretanto, combatem entre si e se entredevoram. A vontade aparece num dado indivíduo mais violentamente, em outro mais fracamente; aqui e ali ela aparece com mais, ou menos, consciência, sendo mais, ou menos, abrandada pela luz do conhecimento; por fim, esse conhecimento, no indivíduo purificado e enobrecido pelo sofrimento mesmo, atinge o ponto no qual a aparência, o véu de maya, não mais o ilude, e ele adquire uma visão que transpassa a forma da aparência, do *principium individuationis*, com o que também expira o egoísmo baseado neste princípio, e assim, os até então poderosos MOTIVOS perdem o seu poder e, no lugar deles, o conhecimento perfeito da essência do mundo, atuando como QUIETIVO da vontade, produz a resignação, a renúncia, não apenas da vida, mas de toda a Vontade de vida mesma. Assim, vemos ao fim da tragédia os mais nobres, após longa luta e sofrimento, desistirem dos alvos até então perseguidos veementemente, e, para

sempre, abdicam de todos os gozos da vida, ou desta se livram com alegria. (Id., p.293).

Se observarmos atentamente a citação acima, veremos que ela pode ser considerada uma síntese da ética schopenhaueriana, daquilo que o autor defende no livro IV de sua obra capital. Esse fato nos permite afirmar que, na visão de Schopenhauer, a tragédia, como toda arte discursiva, mostra alegoricamente aquilo que seu sistema filosófico procura dizer. Noutras palavras, o poeta trágico e Schopenhauer falam, no fundo, da mesma coisa, embora em linguagens diferentes.

Dito o suficiente sobre a alegoria nas artes – demos ênfase ao papel da alegoria na poesia e artes discursivas, em virtude do foco de nossa investigação –, retomaremos agora com o assunto que defendíamos no capítulo anterior, a saber, que Schopenhauer usa a alegoria no momento da negação da vontade, com o intuito de *mostrar* a verdade metafísica, pois a mesma jamais pode ser descrita pelo filósofo na linguagem senso estrito. A intenção aqui é aproximar a atitude de Schopenhauer do poeta, único caso em que a alegoria não só é permitida como, na verdade, é essencial. Passemos então para a comprovação desse nosso ponto de vista. O primeiro ponto a ser esclarecido é o fato do poeta ser capaz de *mostrar* a verdade por meio de sua arte. Especialmente uma passagem do *Suplemento* 37 deixa-nos fora de dúvida a opinião do autor sobre esse ponto:

o intento, todavia, com o qual o poeta põe em movimento a nossa fantasia é o de manifestar-nos as Ideias, isto é, **mostrar** [*zeigen*] em um exemplo **o que é a vida, o que é o mundo**. A primeira condição para isso é que ele mesmo a tenha conhecido: sua poesia virá a lume conforme o seu conhecimento profundo ou superficial da vida. (W II, cap.37, p.510; **grifo nosso**).

Aqui relembremos o que dissemos no primeiro capítulo sobre a linguagem das artes, isto é, que elas falam a linguagem do sentimento. Como outrora já salientamos, nesse caso, a linguagem considerada não é aquela em seu sentido estrito, por isso, não podemos usar o termo “dizer” [*spricht*] para relacioná-la à verdade metafísica, pois o autor reserva o termo em questão para se referir à linguagem que é fruto de conceitos e, por conseguinte, de intuições empíricas. Entretanto, não podemos simplesmente descartar a linguagem das artes, sabendo-se que a mesma é uma expressão da verdade.

Na citação acima, Schopenhauer afirma que o pré-requisito para escrever uma autêntica poesia, é ter conhecido o QUÊ, seja profunda ou superficialmente; e o termo utilizado por Schopenhauer, para nomear o modo pelo qual o poeta nos conta o que é a vida, é “mostrar” (*zeigen*). Há uma passagem dos *Manuscritos* em que essa ação de *mostrar* do poeta torna-se bastante evidente – Schopenhauer, na verdade, está afirmando que todas as artes, no fundo, mostram o que é o mundo:

todas aquelas artes [pintura, estátua, poema, cena de palco e música] mantêm diante do questionador uma figura e dizem: “vejam, isso é o que é a vida!”. (HN III, p.390-391).

Semelhante passagem encontra-se no *Suplemento 37*, com as seguintes palavras:

cada obra de arte responde àquela questão [“que é a vida?”], cada pintura, cada estátua, cada poema, cada cena teatral: também a música a responde; e em verdade, mais profundamente do que qualquer outra arte, na medida em que exprime, numa linguagem compreensível imediatamente – todavia não traduzível na da razão –, a essência mais íntima de toda vida e existência. As demais artes, portanto, exibem em conjunto ao perquiridor uma imagem intuitiva e dizem: “Vê aqui, eis a vida!”. (W II, cap.34, p.487).

Portanto, na visão de Schopenhauer, quando o artista exhibe a sua obra de arte ao espectador, é como se ele estivesse apontando para ela e dizendo: vejam, isso aqui que estou mostrando, isso é o que é a vida! Isso é o QUÊ do COMO do mundo! Por isso, a alegoria é algo de extrema importância no ofício do poeta de mostrar a verdade metafísica, em virtude dos conceitos fornecidos por ela, os quais conduzem o leitor à apreensão das Ideias. Dito em outras palavras, o que o poeta intenta mostrar ao espectador não é senão o místico; e a linguagem pela qual ele faz isso é justamente a alegórica. Abaixo temos uma citação em que o nosso autor fala do místico como tema do poeta:

se o poeta é o humano universal, então tudo o que excita o coração de alguém, ou o que a natureza humana produziu a partir de si mesma numa dada situação, tudo o que em algum lugar faz morada no peito de alguém e o agita é seu tema e estofo, assim

como o restante da natureza. Por isso tanto a volúpia quanto o místico podem assenhorear-se do poeta (...). (W I, §51, p.288).

Como vimos, o QUÊ jamais pode ser *dito*, mas pode ser *mostrado*. E o poeta é exatamente aquele que *mostra* o místico por meio da linguagem alegórica, o que explica por que Schopenhauer estima tanto as alegorias na poesia, afinal, são elas que constituem a base indispensável para a nossa elevação às Ideias. Como exemplo de alegoria na poesia, Schopenhauer menciona a alegoria da caverna de Platão:

quão belamente expressa Platão, na já mencionada alegoria da caverna, um dogma filosófico altamente abstrato, no início do sétimo livro da República. (Id., §50, p.278).

A citação acima nos revela que, ao mencionar um exemplo de alegoria na poesia, Schopenhauer acaba se valendo da obra de um filósofo, e tal fato nos leva a pensar se a alegoria na filosofia pode se assemelhar à alegoria na poesia, do ponto de vista schopenhaueriano. Eis que encontramos uma passagem no *Suplemento 37* em que Schopenhauer aproxima os trabalhos do poeta e do filósofo, dizendo o seguinte:

a poesia está para a filosofia como a experiência está para a ciência empírica. De fato, a experiência nos faz conhecer a aparência no singular e à maneira de exemplo: a ciência abrange o todo das aparências mediante conceitos universais. Assim a poesia nos quer fazer conhecer as Ideias (platônicas) dos seres por intermédio do singular e à maneira de exemplo: a filosofia nos quer ensinar a conhecer no todo e universalmente a essência íntima das coisas que aí se exprime. (W II, cap.37, pp.512-513).⁹⁰

Na *Metafísica do belo*, Schopenhauer também as compara, quando então critica o posicionamento de Platão, que, segundo o nosso autor, teria dito que há um conflito antigo entre filosofia e arte poética⁹¹. “Porém, isso não é verdadeiro. Ambas apoiam-se maravilhosamente”, afirma Schopenhauer, que prossegue dizendo: “a poesia é um suporte e ajudante da filosofia, uma fonte transbordante de exemplos, um estimulante

⁹⁰ Barboza compara a poesia com a filosofia do seguinte modo: “a autêntica poesia participa da filosofia, e a autêntica filosofia participa da poesia. A filosofia deve ser artística, poética, e a poesia deve ser filosófica. Ambas possuem uma visão global da vida e, mediante a linguagem, atribuem dinamismo à imagem da humanidade, impossível de ser encontrado num quadro ou escultura”. Barboza, *op.cit.* (*A decifração...*), p.72.

⁹¹ Schopenhauer, *op. cit.* (*Metafísica do belo*), p.124.

da meditação, uma pedra de toque de sentenças morais e psicológicas” (Ibid.). De acordo com Schopenhauer, a poesia está, no entanto, mais relacionada à juventude, enquanto que a filosofia, à idade avançada.

Sabemos que Schopenhauer cria alegorias em determinados momentos de seu texto, e nós analisaremos algumas delas a seguir. Primeiramente, investigaremos com que finalidade Schopenhauer recorre às alegorias enquanto seu discurso filosófico ainda se encontra no terreno da afirmação da vontade. Depois, voltaremos ao tema do capítulo anterior sobre o recurso às alegorias, quando Schopenhauer descreve a negação da vontade.

ALEGORIAS DE SCHOPENHAUER

Quando estudamos o tratamento dado por Schopenhauer à alegoria, descobrimos que o autor, na verdade, usa diversos termos equivalentes para se referir à mesma, tais como: *Allegorie*, *Parabel*, *Metapher*, *Fabel*, *Gleichniß*. Com muita frequência, Schopenhauer emprega o termo *Gleichniß*, que Barboza traduz por “comparação”, para nos remeter a alguma alegoria conhecida, ou mesmo para criar uma nova alegoria, como nos seguintes exemplos abaixo:

seja-me permitido expressar uma comparação [*Gleichniß*]. A vida e os sonhos são folhas de um mesmo livro. A leitura das folhas em ordem coerente se chama vida real (...). (W I, §5, p.20).

(...) os conceitos de “humano, pedra, cavalo” etc. Se não fosse uma comparação [*Gleichniß*] muito figurada e brincalhona, poder-se-ia de maneira muito acertada denominar os últimos conceitos o andar térreo e os primeiros, os andares superiores do edifício da reflexão. (Id., §9, p.48).

a morte (que me seja desculpado repetir a comparação [*Gleichniß*]) é como o pôr do sol, quando o astro rei só aparentemente é tragado pela noite, mas em realidade, ele mesmo fonte de toda luz, brilha sem interrupção, trazendo novos dias a novos mundos, sempre nascendo e sempre se pondo. (Id., §65, p.425).

No primeiro *Manuscrito*, Schopenhauer usa o termo *Metapher* como sinônimo de *Allegorie*, quando diz que a metáfora na poesia é quase necessária, enquanto que a

alegoria na pintura é censurável (HN I, p.324). Mas a passagem que deixa mais evidente que Schopenhauer trata tais termos praticamente como sinônimos encontra-se n' *O Mundo*, quando o autor coloca os termos equivalentes um ao lado do outro e, enfim, nos revela em que consiste, do seu ponto de vista, a diferença entre eles – relembremos, pois, aqui a passagem alhures citada:

isso já ocorre em cada expressão figurada, em cada metáfora [*Metapher*], em cada comparação [*Gleichniß*], em cada parábola [*Parabel*] e alegoria [*Allegorie*], que se diferenciam apenas pela extensão e pelo detalhamento da exposição. Eis por que alegorias [*Allegorien*] e comparações [*Gleichnisse*] nas artes discursivas são de efeito esplêndido. (Id., §50, p.277).

Portanto, na visão do próprio Schopenhauer, não há, de fato, nenhuma diferença significativa entre os referidos termos, por isso, também aqui no texto eu me referirei às alegorias schopenhauerianas, ora como metáforas, sem que isso implique numa mínima diferença sequer entre os seus conteúdos. O primeiro exemplo que pretendemos analisar é a alegoria do mundo como representação como espelho da vontade metafísica. Trata-se de uma alegoria empregada inúmeras vezes pelo autor em sua obra capital, e dentre os momentos em que ela aparece, destacamos a seguinte passagem:

a vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível (...) atinge, pela entrada em cena do mundo como representação (desenvolvido para servir à vontade), o conhecimento do seu querer e daquilo que ela quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, precisamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo aparente seu espelho, sua objetividade (...). (W I, §54, p. 317-318).

Por meio dessa metáfora, o autor reforça sua doutrina fundamental sobre a natureza do mundo: o que está por trás do mundo que vemos é a vontade metafísica, que nele se objetiva. No livro I d' *O Mundo*, o autor já havia explanado sobre o fato da vida não ser senão a essência íntima do mundo tornada objeto, ou seja, a vida não é nada mais do que aquela vontade atemporal e a-espacial, porém, sob a forma do princípio de razão. Mas, com o intuito de facilitar a compreensão daquilo que pode parecer muito abstrato ao leitor, o autor, por vezes, explana essa doutrina também de modo alegórico, mediante a metáfora do espelho. Eis, pois, o que notamos: as

metáforas aparecem no discurso de afirmação da vontade de Schopenhauer sempre com o mesmo propósito, que é o de clarear pontos de sua doutrina filosófica. Noutros termos, nesse caso, a alegoria é empregada simplesmente para cumprir o seu papel tradicional, esclarecendo, de forma figurada, aquilo que foi dito, mediante uma linguagem por imagens.

Analisaremos outro caso de alegoria schopenhaueriana que nos confirme o seu caráter meramente explicativo. Na citação a seguir, podemos encontrar, na verdade, duas diferentes alegorias que o autor usa para explicar o seguinte pensamento: aqueles que acreditam ser diferentes uns dos outros, com base naquilo que veem no mundo sensível, isto é, na diferença das aparências e naquilo que o princípio de individuação separa, estão completamente iludidos e assim deixam-se enganar por um mundo cuja realidade não se encontra nele. Para exemplificar esse ponto de sua doutrina, Schopenhauer alude ao véu de Maya dos indianos, bem como usa a imagem alegórica de um barqueiro:

[o indivíduo] vê o padecimento, o mau no mundo, mas, longe de reconhecer que ambos não passam de aspectos diferentes da aparência de uma única e mesma Vontade de vida, toma-os como diferentes, sim, completamente opostos, e procura amiúde através do mau, isto é, causando o sofrimento alheio, escapar do padecimento, do sofrimento do próprio indivíduo, envolto como está no *principium individuationis*, enganado pelo véu de maya. – pois, assim como um barqueiro se senta no seu pequeno barco, confiante em sua frágil embarcação, em meio ao proceloso mar ilimitado em todos os quadrantes, que ergue e afunda montanhas d'água; igualmente o ser humano isolado se senta tranquilo num mundo cheio de tormentos, apoiado e confiante no *principium individuationis*, ou modo como o indivíduo conhece as coisas como aparência. (Id., §63, p.409).

Assim como os indianos acreditam que o véu de Maya turva a visão dos indivíduos, confundindo-os acerca da verdadeira essência do mundo, Schopenhauer crê que o princípio de individuação nos confunde da mesma maneira. Engana-se aquele que confia na verdade transmitida por tal princípio, do mesmo modo que se engana aquele que confia numa frágil embarcação em meio a um mar turbulento. A mesma citação ainda nos revela a presença de um dogma religioso, que aqui aparece com uma função diferente daquela exercida pelos dogmas cristãos empregados pelo autor na

negação da vontade, embora, Schopenhauer o aluda, em virtude de uma vinculação teórica entre sua filosofia e o pensamento hindu (e budista), como aponta Giacoia.⁹²

No capítulo XXXI do segundo tomo de *Parerga und Paralipomena*, encontramos mais um exemplo de alegoria com a mesma função vulgar e, portanto, explicativa; trata-se da famosa alegoria schopenhaueriana do porco-espinho. Por meio dessa alegoria, o autor primeiramente facilita sua explicação mediante a linguagem alegórica, para em seguida explicá-la em termos estritos:

num dia frio de inverno, alguns porcos-espinhos resolveram se aglomerar bem próximos uns dos outros para proteger-se do frio com o calor recíproco. No entanto, logo sentiram também os espinhos recíprocos, que os obrigaram a se afastar novamente uns dos outros. Quando então a necessidade de se esquentar voltou a aproximá-los, o segundo mal se repetiu, de modo que ficaram oscilando de um lado para o outro entre os dois sofrimentos, até encontrarem uma distância adequada em que pudessem se manter da melhor forma possível. Sendo assim, a necessidade da sociedade, que nasce do vazio e da monotonia do próprio íntimo, aproxima os homens uns dos outros. No entanto, suas inúmeras características repulsivas e seus erros insuportáveis voltam a afastá-los. A distância intermediária que, por fim, conseguem encontrar e que possibilita uma coexistência está na cortesia e nas boas maneiras. Àquele que não mantém essa distância, diz-se na Inglaterra: keep your distance! Com ela, a necessidade de calor recíproco é satisfeita de modo incompleto, porém não se sentem os espinhos alheios. Entretanto, quem possui muito calor interno prefere renunciar à sociedade para não provocar nem receber achaques.⁹³

Há muitos outros casos de alegorias nos textos de Schopenhauer, como por exemplo, a que a pouco tratamos: “o poeta é o espelho da humanidade” (W I, §51, p.289), dentre outras que poderíamos citar e explanar, mas é desnecessário, visto que todas elas apresentam exatamente a mesma função. Como vimos, em todos os casos aqui tratados, as alegorias são empregadas com o mesmo propósito: explicar ou esclarecer o discurso filosófico do autor, por meio de uma imagem produzida pela linguagem alegórica. Portanto, por enquanto, não há nada de novo com relação à função das alegorias. Agora, porém, veremos por que as alegorias abordadas por

⁹² Ver p.4 da Introdução.

⁹³ Schopenhauer, A. *A arte de insultar*. Trad. E. Brandão e K. Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003; p.74-75.

Schopenhauer na negação da vontade apresentam uma função completamente outra, diferenciando-se das alegorias até aqui tratadas.

A ALEGORIA E O MÍSTICO

Não reproduziremos novamente os dogmas cristãos tratados por Schopenhauer no livro IV d' *O Mundo*, pois já os abordamos no capítulo anterior. O nosso atual propósito consiste em esclarecer por que afirmamos que aqueles dogmas, inseridos pelo autor no momento da negação da vontade, podem *mostrar* o místico. Nesse caso, as alegorias cristãs devem ser entendidas como alegorias poéticas, ou seja, elas mostram o que é a vida. Então, quando a linguagem científica atinge o seu limite, Schopenhauer “empresta” a linguagem da outra metafísica – no fundo é a religião que empresta a linguagem dos poetas – e assim, via dogmas cristãos, mostra aquilo que não pode ser dito: o QUÊ do COMO do mundo. O autor não pode explicar a liberdade obtida na negação da vontade de modo estrito, porque a mesma é um atributo da coisa em si, do místico. E, como tudo aquilo cujos fundamentos estão além da experiência, é um mistério para Schopenhauer, como é o caso da compaixão (“este processo é, eu repito, *misterioso*”: E II, p.163), a liberdade também é um mistério (“*La liberté est un mystère*”: WI, §70, p.468), e então só pode ser explicada pela linguagem alegórica.

Nesse caso, não podemos dizer que as alegorias estão ali presentes na filosofia schopenhaueriana para esclarecer o que foi dito, ou para explicar a linguagem senso estrito, simplesmente porque não há mais linguagem. Como dar um esclarecimento daquilo que jamais conheceremos, daquilo que nunca será dito? Seria um absurdo dizer que tais alegorias, presentes no livro IV d' *O Mundo*, servem para explicar ou esclarecer o que é o místico. O místico não se diz, não se explica, ele apenas se mostra. E o poeta é justamente aquele que o mostra mediante a linguagem. Schopenhauer prefere, portanto, recorrer ao método dos místicos, com o intuito de, pelo menos, mostrar o QUÊ é o místico ao leitor, a nada dizer. Como tais dogmas atuam como substitutos da linguagem senso estrito, eles acabam assumindo uma característica diferente daquela concernente ao seu papel vulgar, que é o de esclarecer pontos do pensamento schopenhaueriano.

É, pois, tendo em mente que a outra metafísica revela a verdade ao povo, ainda que de forma alegórica, que Schopenhauer “empresta” sua linguagem. A explicação

fundamental para o êxito dos sistemas religiosos embasa-se no pressuposto schopenhaueriano de que a apreensão do QUÊ é algo obtido unicamente via Ideias. Numa passagem do *Suplemento* 17, destacamos uma passagem na qual Schopenhauer aproxima algumas religiões da arte, mencionando o fato delas terem sido capazes de apreender a essência íntima do mundo em sua forma mais pura, o que só é possível mediante a Ideia (a objetividade mais adequada da coisa em si):

(...) quer-me parecer que nos tempos primevos, sobre esta mesma superfície terrestre, as coisas foram diferentes e os que estavam bem mais próximos que nós do nascimento do gênero humano e da fonte originária da natureza orgânica também tinham, em parte, uma maior energia das faculdades intuitivas de conhecimento, em parte, uma disposição mais correta de espírito, com o que **foram capazes de uma apreensão mais pura e imediata da essência da natureza** e com isso estavam em condições de saciar de uma maneira mais digna a necessidade metafísica: assim, nasceram naqueles ancestrais dos brâhmanas, os rishis, as concepções quase supra-humanas que depois foram depositadas nos *Upanishads* dos VEDAS. (W II, cap. 17, p.197-198; **grifo nosso**).

De acordo com livro III d' *O Mundo*, as Ideias são as verdadeiras responsáveis por nos revelar o QUÊ o mundo é, mas elas, por sua vez, residem completamente fora da esfera de conhecimento do indivíduo, por isso, o seu acesso torna-se possível tão-somente mediante o puro sujeito cognoscente, para quem a essência íntima do mundo é revelada – se acaso o puro sujeito do conhecimento for um artista, ele comunica a Ideia apreendida na forma de arte. Sendo assim, de acordo com o sistema schopenhaueriano, para que as religiões possam mostrar a verdade metafísica ou o QUÊ, é necessário que as mesmas sejam também uma expressão artística. Noutras palavras, a condição para que os sistemas religiosos cumpram com seu propósito metafísico é que eles sejam um tipo de arte, mais precisamente, uma arte discursiva, que trabalha com palavras e é classificada por Schopenhauer como poesia. Quando estudamos a poesia, vimos o quão imprescindível são as alegorias para conduzir o leitor às Ideias e assim lhe mostrar o QUÊ; e esse mesmo raciocínio é válido para as doutrinas religiosas: as alegorias são usadas com o mesmo propósito.

Do nosso raciocínio segue-se, portanto, que o método utilizado pelas doutrinas religiosas para comunicar a verdade metafísica à população é idêntico ao método do poeta – Schopenhauer usa, aliás, a expressão “mística do sufismo”, bem como se refere

a essa classe de místicos como “os poetas do sufismo” (W II, cap.48, p.730), que não seriam, de fato, poetas sem que o autor assim os considerasse. Os “poemas do sufismo” pertencem até mesmo ao seleto grupo de suplementos positivos, indicados por Schopenhauer àqueles que querem ir além da filosofia; e tais poemas estão ao lado dos *Upanishads*, dos escritos de Jakob Böhme e Guion, dentre outros. Essa qualidade de poeta, por sua vez, não é algo que a filosofia schopenhaueriana nos permite atribuir exclusivamente aos sufistas, ela se estende aos místicos em geral. E a exemplo dos místicos e poetas, Schopenhauer igualmente aplica o mesmo método alegórico no momento em que se encontra diante do místico. Essa atitude do autor não parece ser uma novidade na filosofia, pois o próprio Schopenhauer sugere que outro filósofo já a teria tomado: basta relembrarmos do tratamento dado por Schopenhauer aos poetas na § 50 d’ *O Mundo*, quando o autor inclui Platão dentre eles, e aponta para o fato de que o filósofo grego teria recorrido a uma alegoria diante de “um dogma filosófico altamente abstrato” (W I, §50, p. 277-278). Mais precisamente, Platão teria comunicado o que é o místico (no vocabulário platônico: o que é o mundo inteligível) via alegoria da caverna. De qualquer forma, uma vez que Schopenhauer aplica o método dos místicos em sua própria filosofia, torna-se notório o seu reconhecimento pelo papel desempenhado pela segunda metafísica.

4

“EU NÃO SOU O FILALETES”

O JOVEM SCHOPENHAUER E A RELIGIÃO

De acordo com Durant, “Schopenhauer, na mocidade, recebera pouco treino religioso – e seu temperamento não o inclinava ao respeito das organizações eclesiásticas da época – e só nos últimos anos começou a ver o significado mais profundo em certas práticas e dogmas religiosos”⁹⁴. Entretanto, Hübscher, Safranski e Koßler apontam justamente para o contrário dessa afirmação, indicando que o jovem Schopenhauer recebeu, sim, uma educação religiosa. Em seu artigo “Vom Pietismus zur Mystik”, Hübscher escreve que Schopenhauer vivenciou o movimento pietista quando, depois de uma estadia de dois anos na França, entrou no Instituto privado do Dr. Runge em Hamburgo – ano de 1799 (Schopenhauer contava, portanto, com aproximadamente onze anos de idade). O Instituto servia principalmente à educação de jovens comerciantes, e à religião eram reservadas quatro horas semanais. Segundo Hübscher, a família Schopenhauer já havia se mudado para Hamburgo, a cidade de Wandsbecker Boten e do movimento pietista (cuja origem é mística), quando Arthur tinha cinco anos de idade. Hübscher nota também que Schopenhauer se encontrou numa situação semelhante a do jovem Kant, pois ambos tinham experienciado o espírito pietista numa escola: Kant, ainda na frescura e na forma jovial do movimento,

⁹⁴ Durant, W. *A história da filosofia*. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, Coleção *Os Pensadores*, 1996; p.315.

Schopenhauer, na sua madura forma tardia⁹⁵. Para Safranski, “Runge era da casa da teologia, tinha concluído seus estudos em Halle, a sede do pietismo”⁹⁶, entretanto, segundo Safranski, as aulas de religião na escola de Runge eram sem mística, sem interiorização, também sem dogmatismo teológico. De qualquer modo, como nota Safranski, essas aulas devem ter sido apresentadas de forma muito atraente por Runge, visto que Schopenhauer as recordava, muitos anos depois, com muito prazer.⁹⁷ Para Koßler, Schopenhauer cresceu num ambiente luterano-pietista, e tal posição apenas confirma o que já afirmara Hübscher sobre a educação religiosa do autor.⁹⁸

Will Durant escreve que “Schopenhauer desadorava os teólogos e descrevia a religião como “metafísica das massas””⁹⁹. No entanto, essa “metafísica das massas” não deve ser entendida no sentido pejorativo, tal como sugere Padovani, quando diz que, para Schopenhauer, “a religião é uma metafísica inferior”¹⁰⁰, mas simplesmente significa que se trata de um outro tipo de metafísica, exclusivo das massas, a qual, aliás, chega, ao final das contas, no mesmo lugar que a primeira metafísica. Nesse capítulo, pretendemos deixar claro que Schopenhauer está bem longe de depreciar o papel da religião, embora denuncie os abusos cometidos pelos teólogos, e então entenderemos por que o uso dos dogmas cristãos na filosofia de Schopenhauer não se configura numa atitude contraditória por parte do nosso autor. Ademais, veremos de que modo tal raciocínio se ajusta ao fato de Schopenhauer ser um filósofo ateu. Uma versão desse capítulo foi publicada no 98. *Schopenhauer-Jahrbuch* (ver bibliografia), com o título „Ich bin nicht Philalethes“. Por se tratar de um artigo, algumas das citações aqui apresentadas já foram mencionadas nos capítulos anteriores.

*
— —

O objetivo primordial desse texto consiste em analisar o diálogo “Sobre a Religião” de Arthur Schopenhauer, presente no segundo tomo da obra *Parerga und Paralipomena*, com o intuito de destacar a importância da religião aos olhos do autor. O

⁹⁵ Cf. corpo do texto: Hübscher, A. “Vom pietismus...”; p.1-2.

⁹⁶ Safranski, *op. cit.*; p. 52.

⁹⁷ Safranski, *op. cit.*; p.54.

⁹⁸ Koßler, M. “Schopenhauers Ethik zwischen Christentum und Empirie. Ihre Beziehung zu Augustinus und Luther”. In: *Für einen realen Humanismus. Festschrift zum 75. Geburtstag von Alfred Schmidt* (Hrsg. W. Jordan / M. Jeske). Frankfurt am Main 2006, pp. 115-127; p.118.

⁹⁹ Durant, *op.cit.*, p.315.

¹⁰⁰ Padovani, *op. cit.*, p.136.

diálogo mencionado é comumente usado como fonte principal de argumentação tanto pelos defensores de que a posição schopenhaueriana sobre a religião é ambígua ou discrepante, quanto por aqueles que acreditam no verdadeiro desprezo do autor pela religião. Enquanto os primeiros creem que ambos os personagens do diálogo representam a opinião de Schopenhauer, os últimos identificam-no apenas com Filaletes. O meu texto, por sua vez, pretende mostrar que a perspectiva de Schopenhauer coincide com o que defende o outro personagem, Demófeles. A base de apoio para a minha interpretação é sobretudo o capítulo 17 d’*Os Suplementos*, cuja análise nos revela que uma coisa é um sistema metafísico, outra coisa bem diferente é o *uso* que os representantes dos sistemas metafísicos fazem deles. A principal consequência de minha interpretação é a de que as duras críticas de Schopenhauer, as quais muitos creem ser dirigidas à religião, têm, na verdade, como alvo a teologia especulativa, bem como o mau uso (ou abuso) da religião por parte dos sacerdotes, e jamais pretenderam desmerecer o papel da religião em si.

SCHOPENHAUER E A RELIGIÃO

“Em primeiro lugar, você deve notar
que eu não sou o Filaletes”
(Schopenhauer, 30. October 1851)

Na visão de Thomas Regehly, Schopenhauer apresenta uma posição ambivalente para com a religião, porque, ao mesmo tempo em que o filósofo é um dos críticos mais apimentados do monoteísmo e um ateu confesso, ele fala também do benefício da religião e até mesmo considera viável usar o conceito “Deus” em determinadas condições prévias. Além disso, para Regehly, a inverdade postulada da religião confronta a afirmação de Schopenhauer de que a religião lida plenamente com a verdade¹⁰¹. Tal ambivalência pode, segundo Regehly, ser vista sobretudo no diálogo “Sobre a Religião”: “a ambivalência em relação à religião é encenada de modo impressionante na conversa “Sobre a Religião”, que se encontra no segundo volume de *Parerga e Paralipomena* (Capítulo XV). A atualidade de Schopenhauer para a

¹⁰¹ Regehly, T. „Wohltat oder Fessel? – Schopenhauer und die zwei Seiten der Religion“. In: *Die Wahrheit ist nackt am Schönsten Arthur Schopenhauers philosophische Provokation*, herausgegeben von Michael Fleiter, Frankfurt am Main, 2010; pp.183-190, p.183.

discussão filosófico-religiosa reside nessa ambivalência argumentativamente bem fundamentada”¹⁰². Para Regehly, o filósofo David Hume seria o grande inspirador desse diálogo schopenhaueriano, porque, em datas próximas, Schopenhauer ocupa-se com um projeto de tradução de Hume (que, por sua vez, teria feito uso de um diálogo para evitar assim dar a sua opinião diretamente) e escreve no *Manuscrito Foliant* (1826) o que pode ser considerado o gérmen do diálogo “Sobre a Religião”. Por isso, quando Schopenhauer afirma: “eu gostaria de traduzir os *Diálogos* de Hume e a *História natural*, e então acrescentar essas e semelhantes considerações numa conversa apócrifa, supostamente só agora descoberta” (HN IV, I, p.122), Regehly acredita que a insinuada “conversa apócrifa” irá aparecer, na verdade, em 1851, no segundo tomo do *Parerga*, com o título “Sobre a Religião”¹⁰³.

Para Alfred Schmidt, quando se observa mais de perto o mesmo diálogo considerado, depara-se com uma notável discrepância (*zwiespältig*) na avaliação de Schopenhauer sobre a religião¹⁰⁴. Em seu livro *Die wahrheit im Gewande der Lüge*, Schmidt afirma que “o conhecido diálogo de Schopenhauer entre Demófeles e Filaletes, no segundo volume de *Parerga e Paralipomena*, ensina sobre a última ambivalência de sua relação com a religião”¹⁰⁵. Do meu ponto de vista, porém, nós só podemos falar de uma possível ambivalência ou discrepância na posição de Schopenhauer se considerarmos que ambos os personagens representam a opinião do autor no tocante à religião. Entretanto, no diálogo “Sobre a Religião”, Schopenhauer, na verdade, não informa ao leitor qual personagem representa a sua opinião. Assim, num primeiro momento, o que nos resta são apenas dúvidas: Schopenhauer seria um dos dois personagens? Qual deles? Como Filaletes, cuja tradução do nome é “amigo da verdade”, despreza completamente o papel da religião na sociedade, enxergando apenas seus malefícios, é mais comum associá-lo à figura de Schopenhauer, ou melhor àquele clichê, que Neidert bem observa, a que Schopenhauer está comumente associado, a saber: “ateu, pessimista e desprezador da religião”¹⁰⁶. Em cartas, porém, por duas vezes, Schopenhauer defende-se da acusação de que ele seria o Filaletes. Numa carta a Julius

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Id., p.185.

¹⁰⁴ Schmidt, A. „Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Zur Religionsphilosophie Arthur Schopenhauers“. In: 91. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 2010, pp.67-92, p.69.

¹⁰⁵ Schmidt, *op.cit.*, p.45.

¹⁰⁶ Neidert, R. „Der „weltoffene“ Atheist Schopenhauer – offen auch für Religion, Christentum, gar Luther?“. In: 93. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 2012, pp.441-462, p.442.

Frauenstädt, em 1855, Schopenhauer reprova o juízo de Hoffmann, que o teria acusado de “ateu impiedoso, burro”, baseando-se simplesmente na certeza de que a opinião de um dos dois personagens do diálogo (no caso, Filaletes) representaria a verdadeira opinião do autor. Contra o que considera uma perfídia, Schopenhauer responde:

o Hoffmann (...) ele xinga o que pode, “ateu insolente, burro” etc, – mas é tão estúpido ensinar muitas passagens minhas: embora todo mundo note assim, mesmo quem não me conhece, que eu, sobre tal assunto, sou o mais sublime canalha. Mas ele tem a perfídia de incluir entre as passagens também aquelas que um interlocutor no diálogo “Sobre a religião” diz, como se fosse simplesmente a minha opinião – lá, no entanto, o outro interlocutor diz, logo em seguida, o contrário disso.¹⁰⁷

Antes, porém, no mesmo ano da publicação do diálogo (1851), Schopenhauer já havia escrito a J. Frauenstädt tais palavras:

em primeiro lugar, você deve notar que eu não sou o Filaletes: na última longa conversa, eu estou tanto em Demófeles, quanto em Filaletes. Aqui este tem de lidar com o Trasímaco, como ele pode: também é tudo uma brincadeira. A propósito, você encontrará o que ele diz em conformidade também com a minha filosofia, se você quiser verificar (*O Mundo como vontade e representação*, Vol. 1, p.318. e Bd. 2., p.501 ss.; como também p.635). A questão de quão profundas vão as raízes da individualidade está entre as insolúveis: mas, depende de sua solução, até que ponto o indivíduo é mera aparência, até que ponto ele é eterno. Então, especialmente numa controvérsia pode-se ver melhor um ou o outro lado.¹⁰⁸

As sentenças fundamentais da carta podem ser elaboradas nos seguintes termos: (i) eu não sou o Filaletes; (ii) eu estou escondido atrás dos dois personagens; (iii) Demófeles é Trasímaco (personagem de Platão); (iv) a solução da discussão sobre a importância ou não da religião está ligada à questão da individualidade. Logo na primeira sentença da carta, Schopenhauer deixa fora de dúvida quem ele *não* é, ao afirmar peremptoriamente: “eu não sou o Filaletes!”. Entretanto, em seguida, o autor afirma algo que, à primeira vista, parece se contrapor à sua afirmação anterior, pois ele diz que está escondido atrás dos dois personagens. Além disso, Schopenhauer equipara

¹⁰⁷ Brief Schopenhauers vom 16. Juni 1855 an Julius Frauenstädt. In: Schopenhauer, A. *Gesammelte Briefe*, herausgegeben von Arthur Hübscher, Bonn 1978, p.365.

¹⁰⁸ Brief Schopenhauers vom 30. October 1851 an Julius Frauenstädt. In: *Ib.*, p.260.

Demófeles a Trasímaco. Ora, se Schopenhauer não é o Filaletes, era de se esperar que ele fosse o Demófeles, mas, se este é Trasímaco, então ele não é Sócrates (isto é, não representa a opinião do autor). Por outro lado, Schopenhauer não diz “eu não sou o Demófeles”. Sendo assim, como interpretar essas afirmações do autor? Se considerarmos que os dois personagens (com opiniões opostas) representam Schopenhauer, então, realmente, temos aqui um caso evidente de discrepância no pensamento filosófico schopenhaueriano. Mas acaso Schopenhauer não teria notado essa contradição flagrante em seu sistema filosófico? Ou teria ele assumido uma posição ambígua para com a religião? Ou ainda, teria preferido esconder sua verdadeira opinião, através de um diálogo?

A chave para a compreensão da questão está em saber como Schopenhauer interpreta o personagem Trasímaco de Platão. Há dois escritos schopenhauerianos que nos dão pistas sobre isso: (i) no segundo tomo do *Parerga* há um diálogo travado entre Filaletes e Trasímaco, cujo assunto é a individualidade; (ii) na última carta supracitada, Schopenhauer afirma que a solução da questão sobre a religião está relacionada à individualidade. Analisando o diálogo do *Parerga*, intitulado “A propósito da doutrina da indestrutibilidade do nosso Ser verdadeiro através da morte”, deparamo-nos com Trasímaco defendendo a importância da individualidade e a soberania do EU em relação ao todo: apenas o EU importa, para ele. Filaletes, em contrapartida, ressalta que o indivíduo é somente uma manifestação da essência (esta, sim, é mais importante do que a individualidade), pois, enquanto o indivíduo acaba, a essência não (P II, p. 253-257). Os detalhes desse diálogo não são tão relevantes para a nossa investigação, é suficiente sabermos que, em síntese, cada um dos personagens supervaloriza um dos aspectos da filosofia de Schopenhauer: Demófeles, o mundo sensível; Filaletes, o mundo da vontade. Por isso, Schopenhauer insinua na carta que, sobre o tema em discussão, tudo depende de que lado a questão é vista.

Ao longo do texto, pretendemos deixar claro que a perspectiva de Schopenhauer sobre a religião não é dúbia, o filósofo inegavelmente reconhece o valor da religião como metafísica para o povo, e esse seu posicionamento pode ser comprovado sobretudo pelo capítulo 17 dos *Suplementos*, em que curiosamente encontramos inúmeros trechos que coincidem com as falas de Demófeles. Nesse sentido, acreditamos que a posição schopenhaueriana vai ao encontro com aquilo que defende o personagem Demófeles, o qual reconhece a importância e os benefícios da religião para

a humanidade. Filaletes, ao contrário, obcecado pela ideia de que a verdade nua e crua deve ser transmitida ao povo a todo custo, menospreza o lado sensível do mundo e o fato do indivíduo ser um animal metafísico capaz de consolar-se praticamente tão-somente com a religião. Do nosso ponto de vista, Filaletes confunde ainda *religião* com *uso da religião* e, por conseguinte, ataca-a veementemente com base nas histórias de guerras religiosas e nas inumeráveis experiências de abusos cometidos, por séculos, pelo clero.

Dessa maneira, podemos interpretar aquela afirmação de Schopenhauer de que ele se esconde nos dois personagens, num primeiro momento, do seguinte modo: Filaletes representa o lado transcendental de sua filosofia e, assim, valoriza apenas a mais alta verdade; Demófeles, por sua vez, representa o lado da representação e então defende a religião como uma estrela-guia prática para os indivíduos. Num segundo momento, podemos dizer que Schopenhauer está por trás do personagem Filaletes, na medida em que o mesmo representa o lado crítico de Schopenhauer, o qual denuncia os abusos cometidos pelos religiosos, que sempre souberam explorar a necessidade metafísica dos seres humanos. O problema de Filaletes é que ele, em virtude de tais abusos, despreza absolutamente a religião – e isso é algo que, de acordo com a nossa perspectiva, Schopenhauer não faz. Por isso, consideramos que Filaletes não representa a opinião de Schopenhauer sobre a religião, quem a representa é Demófeles, este sim seria o *alter ego* do autor. Para comprovar a nossa interpretação, faremos, a seguir, uma análise mais detida do diálogo “Sobre a Religião”. Mas, de outro modo, também poderíamos pensar que Schopenhauer está por trás de Filaletes e Demófeles, assim como Platão está por trás de Sócrates e Trasímaco, ou seja, Platão é o autor do diálogo, por isso, obviamente, está em seus personagens; porém, não são todos os personagens que representam a sua opinião, mas tão-somente um.

DEMÓFELES: O *ALTER EGO* DE SCHOPENHAUER

Schmidt traduz o termo “Demopheles” por *Volksfreund*¹⁰⁹, mas Regehly acredita que, nesse caso, a palavra grega deveria ser *Philodem*, por isso, propõe *Volksnutz* como tradução para Demófeles¹¹⁰. Mas no *Manuscrito Foliant* (1826), que o

¹⁰⁹ Schmidt, A. Artigo citado („Religion als Trug...“/ Jb, 2010), p.69.

¹¹⁰ Regehly, T, *op.cit.*, p.185.

próprio Regehly adequadamente indica como sendo o gérmen do diálogo “Sobre a Religião” (1851), Schopenhauer usa a expressão “*Freund der Religion*” (amigo da religião) para se referir ao personagem que, posteriormente, irá dar origem ao Demófeles e qualifica-o como sendo “um espírito filosófico” que pensa mais no todo, na humanidade, do que em si mesmo (HN III, p.279). Então, nesse caso, é semelhante dizer “amigo da religião” ou “amigo do povo”, o sentido permanece o mesmo. O apreço de Demófeles pela religião já pode ser notado na frase de abertura do diálogo, quando ele recrimina o seu interlocutor pela falta de respeito para com a religião. Para defender a religião, Demófeles fundamenta as suas argumentações sobretudo num pensamento que, em verdade, é, essencialmente, schopenhaueriano, a saber: a necessidade metafísica do ser humano. Ao longo do diálogo, podemos perceber que Demófeles insiste nesse ponto da necessidade metafísica para justificar a importância da religião à humanidade. Demófeles deseja que Filaletes veja a religião *cum grano salis* (com uma pitada de sal, com ponderação e parcimônia), pois é preciso considerar a limitada capacidade de compreensão do povo. A seguir, temos o exemplo de um trecho do discurso de Demófeles, no qual podemos identificar inúmeros elementos schopenhauerianos:

a religião é o único modo de revelar e tornar sensível o mais alto significado da vida ao senso comum e ao entendimento rude da maioria, imersa completamente em sórdidas atividades e no trabalho material. Porque o ser humano, como está na regra, não tem originariamente nenhum outro interesse, a não ser a satisfação de sua necessidade física e desejos, e também para algum entretenimento e passatempo. Fundadores da religião e filósofos vêm ao mundo para tirar o ser humano de sua letargia e indicar-lhes o alto significado da existência: filósofos, para os poucos, as exceções; fundadores da religião, para a maioria, a humanidade em geral. Porque *φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι* [é impossível um vulgo filosófico], como já disse seu Platão, e você não deveria esquecer. A religião é a metafísica do povo, a quem se deve certamente deixá-la e respeitá-la externamente: porque descreditá-la significa tomá-la do povo. Como há uma poesia popular e, nos provérbios, uma sabedoria popular, assim deve haver também uma metafísica popular. Ela é, portanto, sempre um revestimento alegórico da verdade, adequado à capacidade de compreensão do povo, e serve, do ponto de vista prático e sentimental, isto é, como um guia diretivo para as ações e como calmante e consolo no sofrimento e na morte; talvez ainda muito, como a verdade mesma poderia servir, se nós a possuíssemos. (P II, p.287-288).

Tais argumentos de Demófeles provêm, como já dissemos, do sistema filosófico de Schopenhauer e podem ser encontrados nas palavras do próprio autor no *Suplemento* 17 (intitulado “Sobre a necessidade metafísica do ser humano”). Schopenhauer concorda com o pensamento aristotélico e também acredita que a disposição filosófica propriamente dita surge do espanto. Em virtude da faculdade de razão, os seres humanos são, segundo Schopenhauer, os únicos seres capazes de se espantar com sua própria existência: as nossas próprias atitudes e quem nós somos, isso tudo é um enigma para nós. E esse espanto agrava-se ainda mais diante da consciência da morte. “Com essa introspecção e esse espanto”, afirma Schopenhauer, “nasce, portanto, a NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA, própria apenas do humano: este é pois um *animal metaphysicum*” (W II, cap.17, p.195). Mas de que modo essa necessidade metafísica pode ser satisfeita? Infelizmente, na visão de Schopenhauer, a filosofia como metafísica não provoca efeito na maior parte das pessoas. Nosso autor nota que “necessidade metafísica” e “capacidade metafísica” são coisas distintas, e concorda com Platão, quando esse diz que é impossível ao vulgo ser filosófico (Id., p.203). Noutros termos, o ser humano em geral não tem capacidade para compreender filosofia, porque ela exige muita reflexão, esforço e juízo, e pouquíssimos possuem tal disposição, por conseguinte, a filosofia se torna incompreensível e insatisfatória como metafísica para a grande maioria. Eis então que Schopenhauer reconhece um outro tipo de metafísica, na qual vê a solução para atender àquela necessidade metafísica da maioria, uma vez que ela não exige o esforço do pensar, típico da filosofia, e, além disso, funciona muito bem como satisfação metafísica. Trata-se da religião. Sim, a religião também é uma metafísica para Schopenhauer. Chegamos, pois, num ponto de discussão em que se torna evidente o quanto a religião se mostra importante e *indispensável* aos olhos de Schopenhauer, que escreve:

as religiões ocupam muito bem o lugar da metafísica em geral, cuja necessidade o ser humano sente como imperiosa, a saber, em parte para termos práticos, **como estrela guia das suas ações**, como estandarte público da retidão e virtude, nos admiráveis termos de KANT; em parte como consolo indispensável nos duros sofrimentos da vida, nos quais as religiões fazem perfeitamente as vezes de uma metafísica objetivamente verdadeira, na medida em que, tão bem quanto esta, elevam o ser humano acima de si mesmo e da existência temporal: nisso mostra-se

luminosamente **o grande valor das mesmas, sim, a sua indispensabilidade**. (Ibid.; **grifo nosso**).

Podemos notar, portanto, o quão idênticos são os pensamentos de Schopenhauer e Demófeles. Algumas frases usadas por eles são, aliás, muito semelhantes, como é o caso da seguinte frase de Demófeles: “a religião é **o único modo** de revelar e tornar sensível o mais alto significado da vida ao senso comum e ao entendimento rude da maioria, imersa completamente em sórdidas atividades e no trabalho material” (P II, p.287; **grifo nosso**). Uma frase semelhante pode ser encontrada nos *Suplementos*, quando Schopenhauer afirma que a natureza alegórica da religião é: “**o único modo adequado** de tornar SENSÍVEL ao senso comum e entendimento rude o que lhe seria inconcebível” (W II, cap.17, p.202; **grifo nosso**). E ambos se valem exatamente da mesma citação platônica “φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι” (*vulgus philosophum esse impossibile est*) para justificar que o vulgo não é capaz de compreender a filosofia (W II, p.203; P II, p.288). Analisando o discurso de Demófeles, notamos que, para ele, duas são as classes de pessoas capazes de indicar ao ser humano o mais profundo significado da existência e assim satisfazer a necessidade metafísica de cada um, a saber: os filósofos e os representantes da religião; a filosofia é para poucos, enquanto que a religião, para a maioria. Demófeles também denomina a religião de “metafísica do povo” e justifica-se dizendo: “Como há uma poesia popular e, nos provérbios, uma sabedoria popular, assim deve haver também uma metafísica popular” (P II, p.288). Curiosamente, Schopenhauer já havia desenvolvido no *Suplemento 17* exatamente o mesmo raciocínio exposto por Demófeles, quando divide a metafísica em dois tipos, a filosofia e a religião:

como os sistemas metafísicos do primeiro tipo exigem reflexão, formação, esforço e juízo para o reconhecimento da sua certificação, só podem ser acessíveis a um reduzidíssimo número de pessoas (...). Por outro lado, para a grande maioria das pessoas, dotada da capacidade não de pensar, mas só de acreditar, e é receptiva não às razões, apenas à autoridade, existem exclusivamente os sistemas do segundo tipo: estes podem, por conseguinte, serem denominados metafísica popular, em analogia com a poesia popular e a sabedoria popular, sob os quais entende-se os provérbios. (W II, cap.17, p.200).

Em contrapartida, Filaletes, cujo mote de defesa é: *fiat justitia, et pereat mundus* [que a verdade floresça, ainda que o mundo pereça] (P II, p.287), revida Demófeles, apontando as injustiças cometidas em nome da religião, tais como: o tribunal dos hereges na Inquisição, as guerras religiosas e as Cruzadas, o cálice de Sócrates e a fogueira de Bruno (Id., p.288). Além disso, Filaletes acusa a religião de inculcar suas doutrinas no cérebro das pessoas, antes da juventude, ou mais precisamente, na infância e: “tão forte é o poder dos dogmas religiosos, inculcados desde cedo, que eles podem reprimir a consciência e, finalmente, toda compaixão e todo sentimento humano” (Id., p.290). Essas objeções de Filaletes também estão presentes no *Suplemento* 17 e, conforme a nossa interpretação, elas fazem parte das críticas de Schopenhauer, dirigidas, não à religião propriamente dita, mas àqueles que, conscientes da necessidade metafísica do ser humano, sempre souberam tirar proveito próprio disso, a saber: os sacerdotes. É preciso estar atento para o fato de que é contra aqueles que, em nome da metafísica, exploram os que buscam o tão sonhado consolo metafísico que Schopenhauer incisivamente se posiciona. Schopenhauer escreve que a maior parte das guerras, revoltas, rebeliões e revoluções na Europa do oitavo ao décimo oitavo século tiveram em seu núcleo questões de crença, logo problemas metafísicos (W II, cap.17, p.227-228). Que as críticas de Schopenhauer têm como alvo o modo pelo qual a religião sempre foi conduzida e explorada é evidente na seguinte citação:

entretanto, nunca faltaram tipos que se esforçaram em tirar o seu sustento daquela necessidade metafísica do ser humano e explorá-la ao máximo; por isso em todos os povos há monopolistas e grandes arrendatários dela: os sacerdotes. (Id., p.198).

Schopenhauer acusa ainda os sacerdotes de fazerem comércio com a metafísica, inculcando seus dogmas nas pessoas desde cedo, mais precisamente, na primeira infância, com o intuito de fazer tais dogmas florescerem como “como uma espécie de segundo intelecto inato.” (Id., p.201). A religião, aos olhos do nosso autor, sempre foi o sistema metafísico dominante, tendo por isso continuamente subjugado e feito servil, a duras penas, o primeiro tipo de metafísica (a filosofia). A filosofia sempre foi apenas tolerada pelos sacerdotes, com o intuito de fazê-la servil a seus interesses. Fato que teria atrapalhado os progressos da filosofia durante tantos séculos: “que nenhuma outra ciência cresceu sob tanta pressão, nenhuma em todos os tempos foi tão obstada e inibida de for a quanto ela pela religião de cada país” (Id., p.226). Para Schopenhauer,

muitos crimes e guerras foram cometidos e muito sangue foi derramado em nome da religião, por questões metafísicas. E é justamente esse lado crítico de Schopenhauer, contra os representantes da religião, que coincide com a posição de Filaletes. Filaletes, porém, confunde *religião* com *uso da religião*, tratando-as como a mesma coisa, e assim despreza absolutamente a religião, quando, em verdade, deveria desprezar apenas a sua institucionalização.

Outro ponto importante discutido pelos personagens, e já tratado no mesmo *Suplemento 17*, é a relação da religião com a verdade. Na visão de Schopenhauer, a religião pode ser denominada de “doutrina de fé”, pois seus dogmas exigem apenas crença, sem a necessidade de uma demonstração ou comprovação; eles têm uma “certificação exterior a si”, isto é, através de revelações, mistérios, milagres etc. A religião, na perspectiva schopenhaueriana, tem a obrigação de ser verdadeira apenas *sensu allegorico*. Ao contrário da religião, a filosofia ou “doutrina de persuasão” tem sua “certificação interior a si”, porque está voltada para o pensamento e persuasão, por conseguinte, deve ser verdadeira *sensu proprio et stricto* (Id., 202). Schopenhauer, no entanto, não recrimina a presença da alegoria no discurso religioso, porque, como já foi citado alhures, essa é a *única* forma de tornar sensível à maioria a mais alta verdade, e assim satisfazer aquela necessidade metafísica, inerente a todo ser humano. É preciso ter em mente que se trata de um sistema metafísico dirigido à massa, com o intuito de auxiliá-la a compreender o que ela não é capaz de compreender na filosofia, por isso, sua linguagem tem de ser apropriada ao intelecto simples da maioria. O problema que Schopenhauer vê no uso da linguagem alegórica diz respeito ao fato da religião esconder sua natureza alegórica, passando a ideia de que é uma metafísica verdadeira *sensu stricto*, pois, desse modo, a religião acaba se intrometendo no terreno da filosofia. Alguns problemas surgem da transição de uma metafísica para o âmbito da outra, porque ambos os sistemas, embora metafísicos, apresentam características bem diferentes. Uma mistura desses dois diferentes tipos de metafísicas pode, segundo Schopenhauer, degenerar num híbrido de ambos, “o que traz mais perigo que vantagem” (Id., p.201)¹¹¹, por isso, o ideal seria que cada uma dessas metafísicas permanecesse no seu âmbito, sem se imiscuir no terreno alheio. Schopenhauer, por sua vez, reconhece que a religião, na verdade, não pode revelar que seus dogmas são

¹¹¹ Sobre o fato de Schopenhauer ter transitado para o âmbito místico e possivelmente ter degenerado num híbrido de ambos, já foi falado anteriormente.

verdadeiros apenas *sensu allegorico*: “as religiões jamais devem atrever-se a confessar a sua natureza alegórica, porém, hão de afirmar-se como sendo verdadeiramente *sensu proprio*” (Id., p.203) e “a verdade não pode aparecer nua diante do povo” (Id., p.202).

Esse mesmo raciocínio schopenhaueriano aparece nas falas de Demófeles, que, por sinal, também crê que o revestimento alegórico da religião conduz para o mesmo fim para o qual conduz a filosofia: “uma tal alegoria da verdade é sempre e em qualquer lugar, para a humanidade em geral, um substituto adequado da verdade mesma, que lhe é eternamente inacessível, e geralmente da filosofia, que nunca lhe é compreensível” (P II, p.294). Ademais, Demófeles ensina que, embora a religião não confesse sua natureza alegórica, ela é clara o suficiente. De que modo?, pergunta Filaletes. Eis o que Demófeles responde:

em seus mistérios. No fundo, “mistério” é apenas um *terminus technicus* teológico para alegorias religiosas (...). Na verdade, um mistério é um dogma obviamente absurdo, que, no entanto, oculta consigo uma alta verdade, que em si mesma é completamente ininteligível ao entendimento ordinário da rude maioria... (Id., p.297).

Schopenhauer também identifica essa relação entre “alegoria” e “mistério” com semelhantes palavras: “um sintoma dessa natureza ALEGÓRICA das religiões são os MISTÉRIOS encontrados talvez em todas elas, a saber, certos dogmas, que jamais podem ser distintamente pensados, muito menos literalmente verdadeiros” (W II, cap.17, p.202). A questão que nos surge agora é a seguinte: na perspectiva schopenhaueriana, a religião pode, com sua linguagem alegórica, alcançar a verdade? Eis o que Schopenhauer afirma: “religiões, na medida em que são calculadas para a capacidade de compreensão da grande massa, só podem ter uma verdade mediata, não uma imediata” (Id., p.205) e também: “uma religião (...) destinada à multidão, que, incapaz de exame e pensamento, jamais pode apreender as mais profundas e difíceis verdades *sensu proprio*, tem a obrigação de ser verdadeira apenas *sensu allegorico*” (Id., p.202). Mas, se analisarmos bem de perto a doutrina schopenhaueriana, veremos que nem mesmo a filosofia é capaz de comunicar-nos a verdade pura e abstrata. E Demófeles nos faz observar esse ponto importantíssimo do sistema de Schopenhauer, quando revida as argumentações de Filaletes de que a verdade da religião só nos chega

através da roupagem da mentira e do engano. Revelar a verdade, pura e abstrata, é algo impossível até mesmo para um filósofo, nota Demófeles:

mas a religião não é oposta à verdade, pois ela mesma a ensina (...) a religião não permite que a verdade apareça nua (...). Mas no caso em que a verdade pura e abstrata, e livre de toda mística, devesse permanecer para sempre inalcançável a todos, também aos filósofos, ela poderia ser comparada ao flúor, que, por si mesmo, não pode ser exibido, mas pode apenas aparecer em combinações com outras substancias. Ou, para falar menos cientificamente: a verdade, que geralmente não pode ser expressa senão mítica e alegoricamente é como a água que não pode ser transportada sem vaso; mas os filósofos, que insistem em possuí-la pura e sem mistura, assemelham-se àqueles que quebram o vaso para ter a água simplesmente por si mesma. (...) no estado puro e sem mistura, ela [a verdade] não poderia nunca ser suportada pelos seres humanos, como nós que não podemos viver no puro oxigênio, e então se requer uma adição de 4/5 nitrogênio. E falando sem figura: o sentido profundo e o elevado objetivo da vida podem ser revelados e apresentados apenas SIMBOLICAMENTE ao povo, porque o povo não é capaz de apreendê-los no seu verdadeiro significado. (P II, p.296-297).

Na perspectiva de Schopenhauer, com a linguagem científica, a filosofia é capaz de nos conduzir até, no máximo, um conhecimento negativo da verdade; e esse limite da linguagem está intimamente relacionado ao nosso intelecto, ao nosso modo de conhecer as coisas. Schopenhauer define a metafísica como o conhecimento que vai além da possibilidade da experiência, com o intuito de fornecer um clareamento sobre aquilo a que estamos condicionados (W II, cap.17, p.200). Sendo assim, a tarefa da filosofia consiste na explicação correta da experiência em seu todo; e sua fonte de conhecimento provém tanto da experiência externa (as aparências) quanto da interna (consciência de si) (Id., p.221) – pois, embora ninguém conheça a coisa-em-si, cada um a carrega dentro de si, na consciência de si. Para cumprir sua tarefa, o primeiro tipo de metafísica (a filosofia) utiliza a linguagem senso estrito; e o segundo tipo (a religião), a linguagem alegórica. Todavia, o intelecto humano, na visão schopenhaueriana, é capaz de compreender apenas as coisas que estão nas relações com o tempo, o espaço e conforme o princípio de causalidade. Por isso, Schopenhauer afirma:

a solução verdadeira, positiva do enigma do mundo tem de ser algo que o intelecto humano é completamente incapaz de apreender e pensar; de modo que se um ser de

tipo superior chegasse até nós e fizesse o maior esforço para nos revelar tal solução, nada poderíamos compreender das suas revelações. (Id., cap.48, p.225).

Semelhantemente, em sua fala supracitada, Demófeles faz menção à capacidade limitada do nosso intelecto, bem como nota a impossibilidade de até mesmo um filósofo transmitir a verdade nua e crua.

Sobre os limites de sua própria filosofia, Schopenhauer escreve:

a minha doutrina, quando chega ao seu ponto culminante, assume um caráter NEGATIVO, portanto, é concluída com uma negação. A saber, ela não pode falar aqui senão do que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo de que é tão somente um nada relativo, não absoluto. Pois, se alguma coisa não é nada do que conhecemos, então decerto é para nós em geral nada. Mas daí não se segue que é absolutamente nada, a saber, que tem de ser nada a partir de cada ponto de vista possível e em cada sentido possível; porém, apenas que estamos limitados a um conhecimento completamente negativo da coisa; o que pode residir muito bem na limitação do nosso ponto de vista. (Id., p.729).

Portanto, a filosofia, quando chega no ápice de sua investigação, só pode concluir sua doutrina com uma negação. Se quisermos ir além desse ponto da negação, precisaremos usar a linguagem alegórica, isto é, a linguagem dos místicos, pois não estaremos mais no terreno da filosofia, e sim no âmbito dos místicos, como escreve Schopenhauer: “aqui justamente é o ponto a partir do qual o místico procede positivamente, e por conseguinte, deste ponto, nada resta senão misticismo” (Ibid.). Por isso, quando Filaletes recrimina a religião pelo fato dela não alcançar a verdade, ele deveria fazer o mesmo com relação à filosofia. Mas é Demófeles quem observa isso. Para Demófeles, se a religião é uma mentira, como afirma Filaletes, a filosofia também é, porque, afinal de contas, o que os filósofos têm em mãos? “O que vocês têm são apenas sistemas metafísicos, nos quais nada é seguro, a não ser a dor de cabeça, que lhes custa. Antes de tomarmos algo de alguém, é necessário que tenhamos algo melhor para pôr no lugar”. (P II, p.305), aponta Demófeles. Outro ponto de concordância entre Demófeles e Schopenhauer diz respeito à importância dada à doutrina cristã. Demófeles acredita que a humanidade deve muito à religião. Ele lembra que, para Aristóteles, as maiores virtudes são as mais úteis a todos; para Platão, a maior virtude é

a justiça; para todos os outros filósofos antigos, o escopo de toda virtude é a vida feliz, *vita beata*; já o cristianismo, além da justiça, prega caridade, compaixão, humildade, renúncia, fé, esperança etc (Id., p.310). Demófeles ainda acrescenta que:

o cristianismo ensinou que o mundo é mal [*Übel*] e que nós tínhamos necessidade de salvação: conseqüentemente, pregou o desprezo pelo mundo, autonegação, castidade, renúncia à própria vontade, isto é, abandono da vida e de seus prazeres ilusórios (...). Por outro lado, o sério, verdadeiro e profundo significado da vida foi perdido pelos gregos e romanos: eles viveram como grandes crianças até o cristianismo chegar e recordar-lhes o lado sério da vida. (Id., p.310-311).

Nas palavras de Schopenhauer, o mesmo pensamento é dito desta forma:

os antigos, embora bastante avançados em quase tudo, permaneceram crianças na coisa principal, e foram suplantados até pelos druidas, que ao menos ensinavam a metempsicose. Que um par de filósofos, como Pitágoras e Platão, pensaram de maneira diferente, não muda nada em relação ao todo. Assim, a grande verdade fundamental contida no cristianismo, bem como no brahmanismo e buddhismo, a saber, a necessidade de redenção de uma existência abandonada ao sofrimento e à morte, e o alcançamento dessa redenção através da negação da vontade, logo através de uma decidida oposição à natureza, é sem comparação alguma a verdade mais importante que pode haver... (W II, cap.48, p.748).

A filosofia de Schopenhauer também assume as virtudes do cristianismo e classifica a justiça e a caridade como virtudes morais (Id, p.722). Ademais, assim como Demófeles, Schopenhauer também não deixa de reconhecer que o mau uso ou o abuso cometido pelo cristianismo deve-se ao fato de que nessa doutrina reside a mais profunda verdade: o seu valor é superior e o seu caráter, sublime (Id, p.733). O mesmo pensamento, nas palavras de Demófeles é dito assim: precisamente aquilo que é mais sublime é mais aberto ao abuso e ao engano: “*abusus optimi possimus*” [o pior é o abuso do melhor] (P II, p.314).

O modo de justificar a importância da religião na sociedade, bem como os trechos quase idênticos usados por Demófeles e Schopenhauer, permite-nos afirmar que o pensamento desenvolvido por Demófeles no diálogo “Sobre a religião” provém certamente do *Suplemento 17* e, por conseguinte, concluímos que o personagem

Demófeles é o *alter ego* de Schopenhauer – Demófeles assume posições essenciais da metafísica de Schopenhauer. Mas não podemos dizer que Schopenhauer se esconde atrás de Demófeles para evitar, assim, dar a sua opinião diretamente, pois a mesma já se encontrava exposta no capítulo mencionado. Trata-se apenas de uma brincadeira, como afirma Schopenhauer. Como também declara em carta, com esse diálogo, Schopenhauer chama a atenção do leitor para a questão da individualidade: quão profundas são as raízes da individualidade? A individualidade, no fundo, pertence à natureza íntima do mundo, a vontade, cujo querer incessantemente a faz carente. Quando se apresenta no mundo sensível, a individualidade, por sua vez, se transforma no indivíduo, precisamente o meio pelo qual ela consegue se satisfazer. Dessa forma, o desprezo pela religião e pela necessidade metafísica do indivíduo, por parte de Filaletes, acarreta, no final das contas, também no desprezo pela individualidade, logo, pelo próprio mundo da vontade, que é o único que o personagem parece, de fato, valorizar.

Quem acredita que as apimentadas críticas de Schopenhauer contra os abusos cometidos pelos sacerdotes significam um absoluto desprezo da religião, deve também afirmar o mesmo com relação à filosofia, já que Schopenhauer também critica os que vivem da exploração da filosofia. Decerto que a religião e a filosofia, como metafísicas, têm um valor inestimável para Schopenhauer, já o uso que seus representantes fazem delas constitui algo reprovável para ele. Se, por um lado, os sacerdotes são mencionados por Schopenhauer como exploradores do segundo tipo de metafísica; os sofistas, bem como os professores de filosofia, por sua vez, são mencionados com o mesmo papel no tocante ao primeiro tipo de metafísica:

uma segunda, embora não numerosa, classe de tipos que obtém o seu sustento da necessidade metafísica do ser humano é composta por aqueles que vivem da FILOSOFIA: entre os gregos eram chamados de sofistas, entre os modernos são chamados de professores de filosofia. (W II, cap.17, p.198).

Os que vivem DA filosofia são, de acordo com Schopenhauer, inimigos dos filósofos que vivem PARA a filosofia, sendo estes normalmente subjugados aos interesses daqueles. Também no âmbito do primeiro tipo de metafísica ocorre abuso de poder, também há injustiças e opressões contra os que vivem para a filosofia, como nota Schopenhauer: “muitas grandes cabeças já tiveram de arrastar-se arquejantes pela vida, desconhecidas, desonradas, sem recompensas” (Id., p.199). Para Schopenhauer,

os que vivem DA filosofia não são ninguém mais do que os filósofos universitários, por isso, o autor classifica a “filosofia de cátedra” como filosofia de brinquedo, ou seja, ela não é séria, diferenciando-a assim do que chama de filosofia real. Esta sim, na visão schopenhaueriana, é a filosofia séria, que deve trazer luz a nossa enigmática e obscura existência, para a qual até o ser humano mais grotesco procura um clareamento.

Além das denúncias de abuso, Schopenhauer faz objeções incisivas à teologia especulativa. E isso também pode ser erroneamente entendido como uma crítica destrutiva à religião. Em *Fragments sobre a história da filosofia*, Schopenhauer escreve que as páginas mais brilhantes da filosofia kantiana pertencem à *Dialética transcendental*, porque foi nela que Kant refutou a teologia especulativa de modo radical (P I, p.102). Essa teologia especulativa, que, na visão de Schopenhauer, é tão defendida pela filosofia de cátedra é, para o mesmo, aquilo que defendem Fichte, Schelling e especialmente Hegel em suas filosofias. Em *Sobre a filosofia universitária* e na *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer deixa-nos evidente porque a teologia especulativa o incomoda tanto. O que o autor menospreza é o hegelianismo da Academia e o pressuposto da teologia de que tudo é governado do exterior por um ser pessoal e individual, pressuposto este sempre protegido pela filosofia universitária e hegeliana, em troca de interesses próprios. Por isso, Schopenhauer elogia tanto a atitude de Kant:

ele [Kant] eliminou o teísmo da filosofia; pois, na filosofia, enquanto uma ciência, e não uma doutrina de fé, só pode haver lugar para o que é dado empiricamente ou estabelecido por provas sólidas. Naturalmente aqui só se trata da filosofia real, considerada seriamente, dirigida à verdade, de maneira alguma da filosofia de brinquedo das universidades, na qual, como sempre, a teologia especulativa desempenha o papel principal (...) Ora, aqueles a quem Kant colocou em permanente embaraço através de sua crítica da teologia especulativa foram os professores de filosofia. Recebendo seus soldos de governos cristãos, não podiam renunciar aos principais artigos de fé. Como esses senhores ajudaram a si mesmos? Eles afirmaram justamente que a existência de Deus se compreende por si mesma. (...) A partir desse Deus, que se compreende por si mesmo, explicam depois o mundo: eis aí sua filosofia. (W I, p. 590-592).

Com efeito, Schopenhauer não economiza nas críticas ao modo como a religião sempre foi conduzida, porém, suas objeções, de forma alguma, são dirigidas à religião

propriamente dita. Schopenhauer não desqualifica o papel da religião, muito pelo contrário, o autor o enaltece sobretudo quando a considera uma metafísica. Suas duras críticas é que são, na maioria das vezes, erroneamente interpretadas. A luta de Schopenhauer não é pela extinção de nenhuma metafísica, mas sim para que cada uma delas respeite seus limites: “o mais benéfico para os dois tipos de metafísica seria que permanecessem nitidamente separados um do outro e se mantivessem no seu domínio específico, para assim poderem desenvolver plenamente a sua própria natureza” (W II, cap.17, p.204). Vimos, no entanto, que o próprio Schopenhauer acaba excedendo o domínio de sua metafísica e transitando para o domínio da outra metafísica, quando a linguagem científica atinge o seu limite.

ATEÍSMO SCHOPENHAUERIANO

Até agora temos falado da religião em sentido amplo. Mas a verdade é que Schopenhauer não aprecia todas as religiões; ele as divide em duas vertentes básicas, as otimistas e as pessimistas, e despreza as religiões que considera otimistas, como é o caso do judaísmo, islamismo e paganismo (W II, cap.17, p.207; P II, p.340-341). O Antigo Testamento é incluído nas religiões otimistas, que são aquelas que ensinam o verdadeiro oposto do que Schopenhauer defende em sua ética da negação da vontade. Já o Novo Testamento é considerado pessimista, porque prega a necessidade da salvação, em virtude de nossa condição pecaminosa, e assim é muito apreciado por nosso autor. Schopenhauer até mesmo compara os resultados de sua ética com a dos cristãos: “ela [a minha ética] está, portanto, realmente no espírito do N. T.” (P II, p.280). Resultados esses também coincidentes com outras duas religiões: “a minha ética concorda por completo também com a ética cristã, até as mais elevadas tendências desta, não menos que com a ética do brahmanismo e do buddhismo” (W II, cap.50, p.769).

Se quisermos falar de um ateísmo schopenhaueriano, devemos entender que isso não significa ausência de moralidade, mas sim um repúdio à afirmação da vontade, que, normalmente, é camuflada por trás das religiões otimistas. Schmidt esclarece esse ponto nas seguintes palavras:

a versão schopenhaueriana de ateísmo dirige-se, portanto, antes de tudo, contra o Antigo Testamento, o teísmo que afirma a vontade de vida, assim como contra os filósofos de cátedra, que (em especial, Fichte, Schelling e Hegel) esforçaram-se para reviver a escolástica, as provas de Deus, indiscutíveis desde a *Crítica da Razão Pura*.¹¹²

Portanto, o ateísmo de Schopenhauer, no fundo, não significa outra coisa do que um posicionamento contra a afirmação da vontade pregada, principalmente, pelo Antigo Testamento. Porém, quando investigamos, a fundo, o que Schopenhauer entende por “ateísmo”, descobrimos que o autor nem mesmo apreciava a palavra, pois, para Schopenhauer, a expressão ateísmo (a-teísmo) supõe antecipadamente que o teísmo entende-se por si mesmo, quando, pelo contrário, é o ateísmo que deveria ter *jus primi occupantis* (o direito à primeira ocupação) e, assim, antes do teísmo deveria ser suplantado (P I, p.119-120). Em síntese, nas palavras de Schopenhauer, ateísmo é meramente um conceito da doutrina panteísta: “panteísmo é apenas um eufemismo para ateísmo” (Id., p.119).

Enfim, se, por um lado, é Demófeles quem representa a opinião do autor sobre a religião, por outro lado, é pela boca de Filaletes que Schopenhauer expressa o seu grande desejo: se acaso um dia a humanidade alcançar uma maturidade suficiente para compreender a verdade filosófica, bem como descrevê-la, acontecerá o que Schopenhauer denomina de “eutanásia da religião”, quando a filosofia, finalmente, terá chegado no ponto de substituir, de vez, a religião (P II, p.300; HN III, p.375). Trata-se de uma esperança do filósofo, um desejo para ser realizado no futuro. Mas, enquanto esse dia não chega, é a religião que assume o papel de consolar a maioria das pessoas dos duros sofrimentos mundanos e da angústia sobre a certeza da morte. É a religião a verdadeira estrela-guia da maior parte da população, porque a filosofia, além de ser inacessível a muitos, ainda não é capaz de descrever a mais profunda verdade sem a intervenção da linguagem dos místicos, por isso, enquanto a verdade pura e abstrata não vem, tomemo-la alegórica e misticamente, como escreve Schopenhauer: “a moral deve ser sustentada através de um dogma: por isso, enquanto não conhecemos a verdadeira, tomemos uma mítica, alegórica, e, em vez de uma conhecida, uma crença”. (HN IV, I, p.180). Schopenhauer não é, portanto, um ateu desprezador e zombador da religião; ele

¹¹² Schmidt, *op.cit.* (*Die Wahrheit...*), p.59.

não é, tal qual Filabetes, um inimigo impiedoso da religião (embora seja um inimigo impiedoso dos sacerdotes e dos professores de filosofia). Nesse sentido, conseguimos entender por que Schopenhauer afirma com tanta convicção: “eu não sou o Filabetes!”.

5

OS LIMITES DA LINGUAGEM E O MÍSTICO: ASSIMILAÇÃO DO PENSAMENTO SCHOPENHAUERIANO POR WITTGENSTEIN

CIÊNCIA, FILOSOFIA E MÍSTICO

Em seus *Diários* (1914-1916), coletânea de textos que reúne anotações prévias de Wittgenstein à publicação do *Tractatus* (1921), o autor escreve sobre a origem do nosso impulso (*Trieb*) para o místico:

o impulso para o místico origina-se da insatisfação de nossos desejos através da ciência. Nós *sentimos* que, mesmo quando todas as questões científicas *possíveis* são respondidas, *nosso problema ainda não foi, de modo algum, tocado*. Sem dúvida, então não permanece mais nenhuma questão; e justamente essa é a resposta [Cf. 6.52]. (TG, p.143; 25/ 05/ 15).

A passagem acima, no fundo, nos remete àquela distinção schopenhaueriana entre ciência e filosofia. Relembremos que, para Schopenhauer, o objeto de estudo das ciências são as aparências, bem como suas relações entre si, e seu objetivo é responder ao COMO ou POR QUÊ? do mundo (W I, §15, p.95-97). Já o objeto de estudo da filosofia volta-se para o que está além da experiência, ou seja, a essência das aparências, o que, de outra forma, equivale a dizer que sua pergunta é pelo QUÊ do mundo. À luz

de Philonenko, Margutti vê traços spinozanos nesse pensamento schopenhaueriano e bem observa a relação da filosofia de Schopenhauer com a arte:

o homem vulgar calcula; o gênio, em sua profundidade ética, não (Philonenko 1980: 131). Isso conduz a uma dicotomia entre a ciência e a filosofia, que, na opinião de Philonenko, constitui uma contribuição original de Schopenhauer (1980: 127). A ciência, recorrendo à matemática, se preocupa com o fenômeno, sua pergunta é pelo onde, como, quando e por quê; a filosofia suspende o princípio de razão e se preocupa com a essência, sua pergunta é pelo *quid* (ibidem: 119; 122). Neste ponto, a apropriação que Schopenhauer faz de Spinoza é bastante inovadora. É certo que, ao perguntar pelo *quid*, a mente do filósofo se torna eterna, pois contempla o mundo da perspectiva do eterno. Mas diferentemente de Spinoza, Schopenhauer não visa a uma eternidade substancial, e sim à eternidade do olhar mergulhado na contemplação da essência (ibidem: 122). O que caracteriza a apreensão do *quid* é o esquecimento de si mesmo como indivíduo, a negação do corpo, o desinteresse pelas coisas do mundo, cuja contrapartida é a transformação radical da representação, que agora não mais opõe sujeito e objeto, unificando-os no êxtase (ibidem: 123). Nesse sentido, ciência e filosofia constituem duas dimensões completamente distintas. A ciência está interessada no mundo e nos proporciona um conhecimento-utensílio; a filosofia pretende contemplar a essência do mundo e nos proporciona um conhecimento ontológico (ibidem: 123). A ciência é a realização do homem comum, que é interessado e, nessa perspectiva, ordinário e vulgar; a filosofia é realização do gênio, que visa contemplar desinteressadamente o universal.¹¹³

Wittgenstein herda, em parte, a distinção schopenhaueriana entre ciência e filosofia, pois encarrega a filosofia da atividade de delimitar o que realmente pode ser pensado acerca dos fatos do mundo; por outro lado, Wittgenstein não coloca como tarefa da filosofia pensar aquilo que se encontra fora dos fatos do mundo, âmbito que o autor denomina, mais precisamente, de “místico” (outro nome dado para metafísica ou transcendência).¹¹⁴ De outra forma, como nota Zilles, à semelhança de Kant, Wittgenstein rejeita a metafísica como sistema filosófico, estabelecendo limites lógicos ao conhecimento: “Kant tentou demarcar os limites do pensamento; Wittgenstein, os limites da linguagem. Kant delimitou o conhecimento factual; Wittgenstein, o discurso

¹¹³ Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998; p.57-58.

¹¹⁴ A palavra “transcendência” na filosofia tractatiana deve ser entendida, portanto, no sentido schopenhaueriano.

factual”.¹¹⁵ À filosofia fica delegada simplesmente a tarefa do esclarecimento lógico dos pensamentos ou das proposições da ciência, pois quem se preocupa com a *veracidade* das proposições é a ciência; a filosofia interessa-se tão somente pelo *sentido* das proposições científicas.¹¹⁶ Wittgenstein ressalta que “a filosofia não é uma teoria, mas uma atividade” (TLP: 4.112, p.167), e é dessa forma que a filosofia delimita não só o pensável, mas também o impensável (o que está fora do mundo e encontra-se, portanto, no campo místico) (Id: 4.114). Nesse sentido, a visão wittgensteiniana da filosofia como atividade racional, bem como da metafísica como algo inacessível à razão é bem próxima da visão kantiana. Schopenhauer, em contrapartida, considera a filosofia uma metafísica, mas, por outro lado, descarta a possibilidade da razão fornecer qualquer resposta acerca da essência íntima do mundo. É por isso que, para Schopenhauer, tal resposta tem que vir unicamente das Ideias, nunca do princípio de razão. De qualquer forma, aquela dualidade schopenhaueriana acerca do COMO e do QUÊ do mundo é mantida na estrutura argumentativa tractatiana, como podemos conferir nos seguintes aforismas:

6.432: *como* seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no* mundo.

6.4321: os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução.

6.44: o místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é. (TLP, p.259).

Como já ensinara Schopenhauer, a questão do enigma do mundo está relacionada ao QUÊ o mundo é, e não ao COMO ele é; e o QUÊ ele é pertence ao campo místico, não ao mundo. A tese de mundo tractatiana, segundo Margutti, choca a tradição filosófica, pois o mundo, desde Tales, sempre foi entendido como o conjunto de todas as coisas, Wittgenstein, porém, revolve a tradição ao afirmar que o mundo é um conjunto de fatos: “isso significa que a análise do mundo se resolve em fatos, não em coisas”¹¹⁷. Dessa forma, os fatos tornam-se mais relevantes do que as coisas mesmas, e essa posição wittgensteiniana aparece logo na abertura do *Tractatus*, quando o autor afirma que o mundo é uma totalidade dos fatos, não das coisas (TLP: 1.1, p.129).

¹¹⁵ Zilles, *op.cit.*, p.89-90.

¹¹⁶ Para maiores esclarecimentos acerca da relação entre ciência e filosofia em Wittgenstein, ver: Zilles, *op. cit.*, pp.84-86. Ver também: Buchholz, K. *Compreender Wittgenstein*. Tradução de Vilmar Schneider, 2ª. edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009; p.105-106.

¹¹⁷ Margutti Pinto, *op. cit.*, p.276-277.

E, ao declarar que o místico diz respeito ao *que* o mundo é, Wittgenstein coloca o sentido do mundo fora dele, ou seja, não nos fatos. Os fatos são meramente acidentais, assim como a vida, que, por ser um fato do mundo, é também accidental; porém, um valor, segundo o autor, não deve jamais corresponder àquilo que é accidental. Por isso, na visão wittgensteiniana, ou algo tem algum valor, ou é um fato do mundo, nunca, portanto, as duas coisas ao mesmo tempo. É o que nos comprovam as seguintes sentenças:

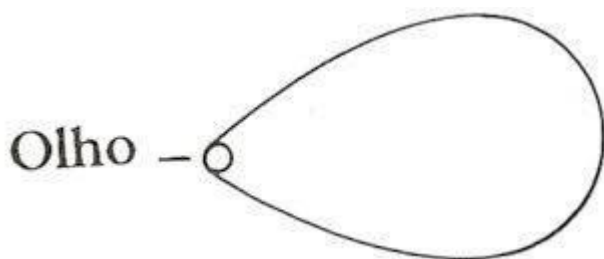
6.41: o sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor.

Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser assim. Pois todo acontecer e ser assim é casual.

O que o faz não casual não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual.

Deve estar fora do mundo. (TLP, p.257).

Nesse caso, a ética deve estar onde estão os valores e o sentido da vida, ou seja, fora do mundo, o que explica a asserção de Wittgenstein de que a ética é transcendental (Id: 6.421, p.257). Na verdade, a ética se encontra na mesma dimensão do sujeito transcendental, pois o sujeito, para Wittgenstein, “não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo” (Id: 5.632, p.229). O autor então se pergunta como é possível um sujeito metafísico estar *no* mundo? Para responder essa questão, Wittgenstein faz uma analogia com o olho – tal analogia lembra-nos o “olho cósmico” (*Weltauge*) de Schopenhauer:



(TLP, 5.6331, p.247)

Em síntese, a analogia wittgensteiniana do olho significa o seguinte: o olho vê, mas você não vê o olho; e assim como o olho vê o mundo, e não há nada no campo

visual que permita concluir que o mundo é visto a partir do olho; da mesma forma, o sujeito transcendental vê o mundo, sem que exista nada no mundo que permita concluir que o mundo é percebido a partir do sujeito. Margutti esclarece essa analogia do seguinte modo:

assim como o olho é limite do campo visual, o sujeito transcendental é limite do mundo. A força da analogia está no fato de que, da mesma forma que o olho não pertence ao campo visual e não pode ser inferido a partir dele, o sujeito transcendental não pertence ao mundo e não pode ser inferido a partir dele. Se ele não pertence ao mundo, ele não existe como fato.¹¹⁸

Margutti, no entanto, cria sua própria analogia para melhor esclarecer a experiência mística do sujeito transcendental, e sugere que a realidade seja considerada como análoga ao entrecruzamento de duas retas ortogonais:

o domínio de uma delas, a horizontal, corresponderia ao mundo; o domínio da outra, a vertical, à vontade schopenhauerianamente entendida como sujeito transcendental. Na reta horizontal, teríamos os fatos do mundo distribuídos no tempo; na vertical, teríamos o sujeito transcendental contemplando atemporalmente a essência do mundo. Enquanto pertencentes do domínio da vertical, temos a capacidade de nos elevar acima das particularidades, pondo em ação nossa dimensão universal, o sujeito transcendental que nos torna capazes de intuir a essência do mundo em sua universalidade (a lógica como lei estruturante da reta horizontal); e o exercício dessa capacidade é um dever ético (...). O que há de melhor em nós pertence à reta vertical. Temos o dever de ultrapassar a barreira da horizontal para enxergar a infinitude da vertical. Originariamente sujeito transcendental, a vontade tem a obrigação ética de levantar o véu representado pela prisão espaço-temporal do mundo dos fatos para intuir, no âmago desse mesmo mundo, a essência imutável e eterna de toda a realidade. Nesse sentido, parece que aquilo que ‘se mostra’ equivale ao objeto da intuição intelectual (em sentido schopenhaueriano) do sujeito transcendental.¹¹⁹

A intuição mística ocorre justamente no ponto de intersecção das duas retas, onde a lógica se funde com a ética, e também com a estética, pois, após afirmar que a ética é transcendental, Wittgenstein imediatamente acrescenta: “ética e estética são uma só” (TLP: 6.421, p.257). O autor não nos dá demais esclarecimentos sobre tal

¹¹⁸ Margutti Pinto, *op. cit.*, p.325.

¹¹⁹ Id., p.243-4.

proposição, mas, de qualquer forma, ela nos remonta a Platão, para quem o justo, o bom e o belo são apreendidos, de um só golpe, pela Ideia do bom [*agathós*]¹²⁰; e também, como veremos, a Schopenhauer. *O Banquete* discorre diretamente sobre esse assunto, em que vemos a sacerdotisa Diotima defender que o belo é bom e adequado a tudo o que é divino, por isso, é na beleza e na bondade que reside a felicidade e bem-aventurança do ser humano – por conseguinte, o feio e mau é inadequado ao divino¹²¹. Essa equiparação platônica entre uma vida boa e feliz, e a vida má e infeliz, já aparece nos *Diários secretos* de Wittgenstein, quando o autor afirma que é difícil levar uma vida boa, mas que a mesma é bela, enquanto que a vida má é também algo irracional (GT, p.67-68, p.76). Margutti sintetiza essa estrutura argumentativa do *Tractatus* nas seguintes palavras:

se a vida feliz é, ao mesmo tempo, boa e bela, a ética é inseparável da estética e vice-versa. E aquilo que uma obra de arte expressa está diretamente relacionado com o sentido ético de nossas vidas. Desse modo, todas as características das “proposições éticas” também pertencem às “proposições estéticas”: elas são todas impossíveis.¹²²

Barboza vê um parentesco entre a estética e a ética de Schopenhauer, através do conceito de negação da vontade, pois aponta para o fato de que, com a contemplação estética schopenhaueriana, temos uma dissolução, ainda que momentânea, da individualidade, então o mau (o egoísmo essencial a todo ser da natureza) desaparece.¹²³ Por isso, é equivocada a posição de Luiz Henrique L. dos Santos de que Wittgenstein adota a definição schopenhaueriana de experiência estética e a estende por considerar a ética e a estética uma coisa só¹²⁴, visto que esse raciocínio já pode ser concluído na filosofia de Schopenhauer. Apesar de herdar traços da filosofia platônica e schopenhaueriana acerca do bom e do belo, Wittgenstein não compactua da ideia de que um método racional ou então um arrebatamento místico do sujeito possam trazer quaisquer informações sobre o místico, como defendem Platão e Schopenhauer,

¹²⁰ Platão, *op. cit.*, VI, 484c.

¹²¹ Platão. *O banquete*. In: *Diálogos*. Tradução de: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo, SP : Abril, 1972. 205a e 206d; p.36-37.

¹²² Margutti, *op. cit.*, p.237.

¹²³ Barboza, *op. cit.* (*Infinitude...*), p.266.

¹²⁴ Santos, L. H. Lopes dos. In: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique L. dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017; p.111.

respectivamente, por meio de suas teorias das Ideias. Na visão de Wittgenstein, embora o sujeito seja transcendental (e, dessa forma, podemos dizer que ele participa do místico), o mesmo é incapaz de dizer algo sobre o místico, simplesmente porque o místico é incomunicável, inatingível pela linguagem. Nesse sentido, o sujeito transcendental de Wittgenstein lembra-nos do indivíduo schopenhaueriano, o qual sabe *in concreto* o QUÊ é o mundo e, portanto, também participa do místico, porém, não é capaz de descrevê-lo *in abstracto*, porque sua linguagem senso estrito não alcança o que está para além da experiência.

TRANSCENDÊNCIA DA LINGUAGEM: O MÍSTICO

De acordo com a filosofia do *Tractatus*, tudo o que compõe o campo lógico da linguagem pode ser pensado e, por conseguinte, pode ser dito. Mas há também o que não pode ser pensado, nem dito, embora possa ser mostrado: esse é justamente o caso do místico, que transcende a linguagem. Margutti marca bem as origens desse pensamento tractatiano:

no *Tractatus*, Wittgenstein pretende resolver, do ponto de vista da crítica da linguagem, a antinomia schopenhaueriana entre o gênio e o homem vulgar, que não apenas é subsidiária da antinomia kantiana entre liberdade e determinismo, mas também envolve as antinomias entre intuição e discurso, arte e ciência, essência e fenômeno, vontade e representação, sujeito transcendental e indivíduo, vida feliz e vida infeliz. A solução tractatiana consiste em dissociar, no interior da linguagem, como expressão do pensar, duas dimensões complementares: aquilo que pode ser dito – o ‘dizer’ – e aquilo que não pode ser dito, mas de algum modo se revela – o ‘mostrar’.¹²⁵

A pretensão de Wittgenstein no *Tractatus*, como o próprio autor deixa claro no prefácio, é traçar um limite para o pensar, e, para tanto, é necessário separar aquilo que pode ser pensado daquilo que não pode ser pensado. Segundo Wittgenstein, tal limite só pode ser traçado por meio da linguagem, assim, tudo aquilo que estiver fora do alcance da mesma pode ser considerado um contrassenso (TLP, “prefácio”, p.125). O desafio do autor será então demonstrar de que forma uma proposição é capaz de representar um

¹²⁵ Margutti, *op. cit.*, p.329.

estado de coisas, visto que, para o mesmo, o mundo é um conjunto de fatos, ou seja, de coisas interligadas entre si como numa cadeia. Por uma proposição, Wittgenstein entende ser uma figuração (*Bild*) da realidade: “a proposição é um modelo da realidade tal como pensamos que seja” (Id: 4.01, p. 157). E o conjunto de estado de coisas constitui justamente o que o autor denomina de realidade (*Wirklichkeit*). Portanto, a essência de cada proposição é a figuração de um fato do mundo, entretanto, tal proposição pode ser real ou simplesmente hipotética. Noutras palavras, a realidade pode corresponder ou não a essa figuração, e isso irá definir se tal proposição em questão é verdadeira ou falsa. “O que a figuração deve ter em comum com a realidade para poder afigurá-la à sua maneira – correta ou falsamente – é sua forma de afiguração” (Id: 2.17, p.137), escreve Wittgenstein, que, a seguir, complementa: “para reconhecer se a figuração é verdadeira ou falsa, devemos compará-la com a realidade” (Id: 2.223, p.139). Na perspectiva wittgensteiniana, a ordem lógica do pensar é a mesma do mundo, fator que explica como é possível que a linguagem corresponda a uma representação figurativa do mundo. Portanto, a condição de possibilidade de qualquer afiguração é justamente essa forma lógica (Id: 2.18, p.139). Para Zilhão:

a lógica possui assim em L.-P.A. a extraordinária importância de ser a armação formal da linguagem, do pensamento e do mundo. Ela é o elemento comum que permite ao pensamento representar a realidade e à linguagem traduzir o pensamento e, por via deste, fazer asserções acerca do mundo. Ela é totalmente *a priori*. De tal modo que se um deus criasse um mundo teria que o criar de acordo com ela. O filósofo, por sua vez, assume-se como o seu guardião, aquele que, ao nível do consciente, consegue mostrar essa estrutura implicitamente presente tanto na organização do mundo físico como na organização do mundo mental.¹²⁶

Essa lógica, porém, não pode ser expressa através de proposições, pois as proposições supõem essa mesma forma lógica para poderem representar o mundo, então, seria preciso que existissem proposições fora da forma lógica para serem capazes de representá-la. “Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo” (TLP: 4.12, p.167), afirma Wittgenstein. O problema que imediatamente surge é o seguinte: da afirmação de que uma proposição se situaria fora do mundo seguiria-se a conclusão de

¹²⁶ Zilhão, A. *Linguagem da filosofia e filosofia da linguagem – estudos sobre Wittgenstein*. Lisboa: edições Colibri, 1993; p.21.

que a mesma encontraria-se fora do alcance de nossa linguagem, pois “a linguagem só pode fazer aquilo que a proposição faz: descrever fatos”¹²⁷. Essa forma lógica, a essência de toda a nossa linguagem, não pode ser, portanto, jamais descrita, mas tão-somente *mostrada*: “a proposição *mostra* [zeigt] a forma lógica da realidade. Ela a exhibe” (TLP: 4.121, p.169) e “o que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito” (Id: 4.1212, p.169).

Na visão de Wittgenstein, especular sobre a totalidade do mundo não é algo que constitui o objeto de investigação do filósofo, mas sim do místico: “o sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico” (Id: 6.45, p.259). O sentido do mundo está fora dele, e a filosofia não é capaz de dizer nada sobre sua forma lógica. Como vimos, Wittgenstein estabelece como função da filosofia o esclarecimento lógico dos pensamentos, a tarefa de tornar claras as proposições científicas, com o intuito de impedir que alguém diga o que se encontra no âmbito do além do alcance da linguagem. A filosofia deve, portanto, delimitar o que é pensável. “O que é pensável é também possível. Não podemos pensar nada de ilógico, porque, do contrário, deveríamos pensar illogicamente” (Id: 3.02 e 3.03, p.139), afirma Wittgenstein. Tudo o que compõe a forma lógica da linguagem é possível e pensável, visto que nada pode ser descrito fora dela. Numa carta a Russell (19/ 08/ 1919), Wittgenstein reforça esse ponto da filosofia *tractatiana*:

eu tenho receio de que você não tenha captado minha afirmação essencial, para a qual a coisa toda, com as proposições lógicas, é apenas uma adição. O principal é a teoria sobre o que, através de proposições - isto é, através da linguagem - é dito (e o que equivale ao mesmo, é *pensado*) e o que através das proposições não pode ser expresso, e sim apenas mostrado. Esse é, penso eu, o problema principal da filosofia.

Margutti considera que, no tocante ao sentido em que deve ser concebido o papel da filosofia na vida humana, seu resultado é uma verdadeira revolução, pois:

ela constitui, por um lado, uma crítica da linguagem, cujo exercício deve ser entendido como uma atividade, não como uma doutrina. Por outro, contudo, ao delimitar o que pode ser dito, a crítica mostra que nem a questão nem a resposta

¹²⁷ Margutti Pinto, *op. cit.*, p.277.

sobre o sentido da vida podem ser formuladas linguisticamente. A crítica clarifica a lógica da linguagem de modo a tornar patente a impossibilidade do discurso filosófico, inclusive aquele por meio do qual ela se expressa. Assim, ao ensinar que o enigma não existe, ela ensina simultaneamente a lição de que não se pode sequer dizer que o enigma não existe.¹²⁸

Por isso, o místico não é nem sequer pensável, não podemos nem mesmo formular uma questão sobre ele. Desse modo, quando Schopenhauer estabelece como tarefa da filosofia dizer o QUÊ é o mundo, o autor admite, na verdade, que o objeto de estudo da filosofia encontra-se no campo místico. Dessa forma, para que a filosofia obtenha êxito em seu propósito, ela não tem alternativa senão adentrar-se no campo místico: o que é feito mediante o arrebatamento místico das Ideias. Wittgenstein está totalmente de acordo com o fato do QUÊ schopenhaueriano corresponder ao enigma do mundo e encontrar-se num campo inacessível à linguagem; mas não concorda que a experiência mística seja algo capaz de ser mostrado por linguagem alguma. O filósofo, na visão wittgensteiniana, deve suspender sua linguagem diante do místico; e tal qual recomenda Schopenhauer, Wittgenstein para no limite da linguagem, depois de proferir o último aforisma do *Tractatus*: “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se silenciar” (TLP: 7, p.261). Segundo Margutti, as proposições da filosofia acabam se revelando verdadeiros contrassensos, donde se segue, portanto, que devem ser abandonadas em prol do silêncio:

as proposições da metafísica (...) pretendem descrever o que existe em sentido absoluto, ou seja, a essência do mundo. Esta última, porém, é a condição de possibilidade dos fatos e de sua descrição e, embora seja pressuposta por qualquer proposição, não pode ser descrita. Nesse sentido, o enigma filosófico não existe porque não pode ser formulado linguisticamente. Assim, o ceticismo não é irrefutável, mas mero contrassenso. E, se todas as questões científicas fossem resolvidas, as questões metafísicas permaneceriam intocadas. Em virtude disso, o método correto em filosofia consiste em mostrar que dada proposição metafísica não tem o conteúdo descritivo que pretende ter e é, portanto, um contrassenso. Nesse ponto, a clarificação conceitual é tal que as próprias proposições do *Tractatus* se revelam contrassensos, devendo ser abandonadas. Daí o apelo final ao silêncio.¹²⁹

¹²⁸ Id., p.251-252.

¹²⁹ Id., p.253.

Assim como Schopenhauer, Wittgenstein não nega o místico: “há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico” (Id.: 6.522, p.261). Como a linguagem wittgensteiniana só pode descrever os fatos do mundo, o ‘dizer’ diz respeito tão-somente a esses fatos, à aparência, nunca ao místico mesmo, à essência do mundo. As proposições que a filosofia trabalha, afirma Wittgenstein, só podem dizer *como* uma coisa é, nunca *o que* ela é (Id: 3.221, p.143). Que nada pode ser dito acerca do místico não significa que o místico não possa ser experienciado, ele certamente o pode; e, para Wittgenstein, é por meio do silêncio que se mostra o QUÊ o mundo é. Margutti, à luz de Walter Stace, observa que essa experiência mística de Wittgenstein não é intrinsecamente um fenômeno religioso. Para Stace, o misticismo costuma tomar forma religiosa por diversas razões, tais como: (i) a experiência mística constitui um dissolver-se no infinito da própria individualidade, e o Infinito é associado a Deus; (ii) a união mística é “experimentada” como estando além do espaço e do tempo, e, portanto, é considerada eterna, e esse é também um atributo divino; (iii) tal experiência resulta numa paz exaltada, a qual é identificada com a paz divina¹³⁰. O próprio Wittgenstein associa o místico a Deus no *Tractatus* e, além disso, podemos vê-lo, por inúmeras vezes, rogando a Deus nos *Diários secretos*: “Deus me ilumine! Deus me ilumine! Deus ilumine a minha alma” (GT, p.67), “que Deus me proteja (Id., p.147), “Deus esteja comigo” (Id., p.72), “Deus me ajude” (Id., p.68), dentre outras passagens. Quanto à experiência mística, Margutti, citando Walter Stace, observa que, na verdade, aquilo que se convencionou chamar de “experiência mística” deveria ser mais adequadamente chamado de “consciência mística”:

a palavra ‘experiência’ é entendida como um produto de intelecto conceitual, ao passo que o misticamente “experimentado” é um modo da consciência não-intelectual (ibidem: 314). A consciência ordinária (sensório-intelectual) envolve sensações, imagens e conceitos, ao lado de emoções, desejos e volições (ibidem: 316). A consciência mística é totalmente incomensurável com a anterior, embora não seja necessariamente sobrenatural (ibidem: 317). A característica central das “experiências” místicas descritas nas várias culturas é a apreensão de uma unidade última de caráter não-sensível em todas as coisas, a qual transcende a consciência ordinária (ibidem: 318). Num sentido mais rigoroso, a “experiência” é a unidade. Em

¹³⁰ Conferir o corpo do texto em: Margutti Pinto, *op. cit.*, p.242.

virtude disso, os místicos sentem não só que sua “experiência” está fora do tempo, mas também que ela é mais real que qualquer outra experiência (ibidem: 314).¹³¹

Esse mesmo raciocínio é válido para o pensamento schopenhaueriano e pode, aliás, explicar por que Schopenhauer, inicialmente, denominou de “consciência melhor” aquilo que, mais tarde, chamaria de “negação da vontade”. Nos primeiros *Manuscritos*, Schopenhauer contrapõe “consciência empírica” e “consciência melhor”, indicando que, enquanto aquela corresponde à consciência ligada ao mundo sensível, a última corresponde ao que se entende por “consciência mística”, quando então o sujeito, num êxtase, transcende a consciência empírica e vivencia um momento extratemporal e extraespacial.

O SILÊNCIO NA FILOSOFIA TRACTATIANA

Embora nossa análise da estrutura argumentativa do *Tractatus* tenha sido feita de modo sucinto, ela foi suficiente para nos fazer notar a proximidade das visões de Schopenhauer e Wittgenstein no que se refere à relação entre a linguagem e o místico. Se, por um lado, Wittgenstein conclui que as proposições nada podem dizer acerca do místico, restando-nos tão-somente o silêncio como forma de apreender o *que* o mundo é, por outro lado, à idêntica conclusão Schopenhauer já chegara, antes, em seu sistema. O último aforismo de Wittgenstein, na verdade, retoma aquilo que Schopenhauer já concluía na §70 d’ *O Mundo* e voltará a repetir no *Suplemento* 48: “o que em compensação se ganha e guarda, ela [a minha doutrina] é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada (...)” (W II, cap. 48, p.729). O que é o místico? É o nada, diz Schopenhauer. Isto é, nada pode ser dito acerca do místico. Safranski bem observa esse ponto coincidente das filosofias de Schopenhauer e Wittgenstein: ambos os filósofos não negam o místico, o que eles não admitem é o fato de que se possa exprimi-lo em palavras. Sendo assim, Safranski escreve:

que há uma experiência que transcende o entendimento, isso Schopenhauer admite, porém, ele adverte contra o fato de querer atribuir-lhe uma legitimidade intelectual. Assim, mais precisamente, perdemos os dois: o entendimento fala um absurdo, e a

¹³¹ Id., p.242. O “ibidem”, que repetidamente aparece na citação, é uma referência de Margutti à obra de Stace.

experiência perde sua evidência. Schopenhauer, como sabemos, chama essa experiência, tão mal compatível com as categorias do entendimento de a “consciência melhor”, mas fala apenas cautelosamente sobre isso, não abertamente. O cuidado de Schopenhauer vem da mesma atitude com a qual Wittgenstein, tendo em vista o que verdadeiramente importa, afirma no final de seu *Tractatus*: “*do que não se pode falar, sobre isso deve-se silenciar*”. Arthur Schopenhauer quer saber exatamente onde o silêncio começa e onde a linguagem, talvez uma **linguagem transmutada, ainda é possível**.¹³²

Na citação acima, Safranski sugere que o próprio Schopenhauer não sabia, com precisão, até que ponto poderia continuar com sua linguagem. O trecho em destaque nos relembra a expressão usada por Schopenhauer para se referir à linguagem alegórica da religião, cuja verdade é comunicada por um veículo mítico que “empresta a roupagem da fábula” (W II., cap. 48, p.748-749), por isso, uma linguagem transmutada. Como defendemos, Schopenhauer teria usado justamente essa linguagem alegórica para *mostrar* o que não se pode *dizer*, o místico, pois sua linguagem científica já tinha atingido o seu limite, logo, o autor não poderia continuar com ela. Noutros termos, Schopenhauer preferiu *mostrar*, ainda que via linguagem alegórica, em vez de ficar em silêncio. Wittgenstein, por sua vez, não tenta dizer o que não pode ser dito, nem mesmo alegoricamente, reservando-se unicamente ao silêncio como forma de mostrar o místico.

Para Margutti, no entanto, as proposições do *Tractatus* cometem o pecado de tentar dizer o que não pode ser dito¹³³, embora tais proposições sejam necessárias como atividade filosófica de clarificação ao leitor. Lembremos que, de acordo com o Prefácio do *Tractatus*, tudo o que está fora do alcance da linguagem constitui um contrassenso, para Wittgenstein. Sendo assim, as proposições do *Tractatus* podem ser consideradas também contrassensos, pois têm a pretensão de dizer algo metafísico, quando tentam falar sobre como as coisas são em sua totalidade, por exemplo, “a totalidade das proposições é a linguagem” (TLP: 4.001, p.165), bem como quando abordam o sujeito transcendental. Dessa forma, tais proposições acabam se tornando metafísicas. Todavia, as proposições metafísicas, no fundo, não contêm nenhum conteúdo descritivo, porque

¹³² Safranski, *op. cit.*, **grifo nosso**, p.296-297. Debona também faz algumas comparações entre as filosofias de Schopenhauer e Wittgenstein no seguinte artigo: “A totalidade do mundo: considerações sobre o silêncio nas éticas de Schopenhauer e Wittgenstein”. Revista Ciências Humanas (Unitau). Brasil, vol.3, nº 1, 2010; pp.19-28.

¹³³ Sobre esse ponto, ver: Margutti Pinto, *op. cit.*, p.342 e p.356.

os valores absolutos não podem ser jamais descritos pelas proposições, por conseguinte, as proposições tractatianas nada dizem e nada mostram. Sobre o empreendimento da crítica wittgensteiniana da linguagem, Margutti afirma o seguinte:

o exercício da 'crítica da linguagem' deveria levar a proposições que falassem sobre as condições de possibilidade da própria linguagem como descrição do mundo. Ora, isso levanta imediatamente a questão sobre o estatuto deste discurso: pode haver proposições que falassem sobre as condições de possibilidade de qualquer descrição? Não haveria um círculo vicioso aí, na medida em que cada proposição do *Tractatus* estaria postulando, em sua própria estrutura, as condições de possibilidade que ela pretende descrever? Infelizmente, a resposta a essa questão é afirmativa. Como 'crítica da linguagem', a filosofia corresponde a um empreendimento logicamente impossível. Isso significa que as proposições do *Tractatus*, na medida que tentam explicitar o resultado da crítica da linguagem, acabam por desrespeitar a lógica da linguagem e constituem contrassensos.¹³⁴

Para esclarecermos melhor esse ponto, usaremos uma analogia do próprio Wittgenstein, presente no aforismo 6.54, que diz respeito às proposições e à escada. Para o autor, as proposições do *Tractatus*, de fato, levam irremediavelmente a contrassensos, devendo ser usadas até o momento em que o místico é alcançado, e então depois devemos superá-las: “deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela” (TLP: 6.54, p.261). De acordo com a perspectiva de Margutti, a crítica wittgensteiniana da linguagem acaba levando a própria filosofia de Wittgenstein ao suicídio, pois resulta, por fim, num contrassenso das proposições: “a elucidação conceitual, que separa o que pode ser dito do contrassenso, transforma-se em contrassenso quando é dita. Nesse sentido, ela é autofágica”¹³⁵.

De qualquer forma, a lógica tractatiana chega ao mesmo consenso que o sistema de Schopenhauer, no tocante ao místico: o que o mundo é, é algo indizível; pelo silêncio, porém, apreende-se seu verdadeiro significado. Vale lembrar que Wittgenstein foi um neo-schopenhaueriano e, certamente, sofreu influências do pensamento de seu predecessor, como nos revelam seus escritos. Embora Wittgenstein não cite claramente a fonte, há várias passagens dos *Diários* que lembram o sistema de Schopenhauer, há vários trechos que podem ser considerados extraídos d' *O Mundo*, ainda que tenham

¹³⁴ Id., p.341.

¹³⁵ Id., p.341 e p.343.

sido reescritos por Wittgenstein. Como se sabe, os *Diários* contêm anotações prévias de Wittgenstein, as quais servirão de base para que o mesmo escreva o *Tractatus*. Dentre as passagens que se aproximam do pensamento schopenhaueriano, destacamos algumas a seguir, nas quais Wittgenstein aborda a questão da “vontade” individual, como algo inerente a todo ser humano, bem como considera a “vida” e o “mundo” como um:

o mundo é *dado* a mim, isto é, minha vontade chega ao mundo completamente de fora, como algo acabado. (O que é minha vontade, isso eu ainda não sei). Por isso, temos o sentimento de que nós somos dependentes de uma vontade estranha. Seja como for, em todo caso, nós somos dependentes em certo sentido, e daquilo de que somos dependentes, podemos chamar Deus. Deus seria, nesse sentido, simplesmente o destino ou, o que é o mesmo: o mundo – independente da nossa vontade. (TG, p.168-169).

Quero chamar “vontade” sobretudo ao portador do bom e do mau. Imaginemos um ser humano que não usa nenhum de seus membros e, por isso, não poderia operar sua vontade, no sentido comum. Mas ele poderia pensar e *desejar* e comunicar a um outro seus pensamentos (...). Existe então uma diferença fundamental entre essa vontade e *aquela* que põe em movimento o corpo humano? Ou há aqui o erro de que também o desejo (e o pensamento) é uma ação da vontade? (E, nesse sentido, o ser humano, no entanto, não estaria vivo *sem* vontade). Porém, é concebível que um ser apenas poderia representar (ver algo), sem querer de modo algum? Em certo sentido, isso parece impossível. (Id., p.171).

poder-se-ia dizer (schopenhauerianamente): o mundo da representação não é bom nem mau, e sim o sujeito volitivo. (Id., p.174).

o mundo e a vida são um. (5.621). A vida fisiológica não é, naturalmente, “a vida”. E nem tampouco a psicológica. A vida é o mundo. (Id., p.172)

A nossa investigação nos leva a crer que Wittgenstein é, sem dúvidas, um fiel herdeiro do pensamento schopenhaueriano, uma vez que a famosa problemática do *Tractatus* entre o *dizer* e o *mostrar* teria sido, na verdade, extraída do sistema de seu predecessor. Entretanto, Wittgenstein decerto que nota a simplicidade da teoria da linguagem e da lógica schopenhaueriana, por isso, originalmente, as desenvolve. Tal problemática é comumente conhecida como pertencente à filosofia tractatiana, sendo

marcada sobretudo pela famosa sentença: *sobre aquilo que não se pode falar, deve-se silenciar*. Zilles, por exemplo, afirma: “inegavelmente a distinção entre o dizer e o mostrar caracterizam a filosofia de Wittgenstein”.¹³⁶ Mas, na verdade, trata-se inequivocamente de uma doutrina essencialmente schopenhaueriana. O apelo ao silêncio perante o místico, como o único recurso de se apreender o verdadeiro significado do mundo, é algo que a filosofia de Schopenhauer não nos deixa dúvidas. Expressões comumente conhecidas como wittgensteinianas, para se referir ao místico, como é o caso de *zeigen* [mostrar] e *Schweigen* [silêncio], já aparecem, antes, no sistema de Schopenhauer. *Zeigen* é o verbo que Schopenhauer usa para se referir ao modo como os sistemas religiosos e os poetas se expressam linguisticamente sobre o místico; e *Schweigen*, o modo pelo qual se apreende o místico. É Wittgenstein, no entanto, que emprega o termo mais adequado para se referir ao místico, *das Mystische*, enquanto que Schopenhauer, na maioria das vezes, prefere *Mystik*. Por outro lado, enquanto Schopenhauer tenta mostrar o místico na linguagem alegórica (desde a §68 d’ *O Mundo*, o autor já vinha se posicionando nesse sentido), Wittgenstein, por sua vez, não tem semelhante pretensão: ele para exatamente no limite da linguagem científica, remetendo-nos simplesmente ao silêncio. De outra forma, poderíamos dizer que Wittgenstein faz um tributo ao mestre, respeitando os limites linguísticos impostos por ele. Assim, num primeiro momento, Wittgenstein parece ter sido mais schopenhaueriano do que o próprio Schopenhauer.

¹³⁶ Zilles, *op. cit.*, p.88.

CONCLUSÃO

A pergunta que não quer calar é: por que Schopenhauer permite-se mostrar o místico, feito um poeta? A resposta é óbvia e coincide com aquilo que já foi dito por Friedrich Nietzsche na *Terceira Consideração Extemporânea. Schopenhauer como educador*, a saber: a descrição de gênio de Schopenhauer cabe a ele mesmo.¹³⁷ Por gênio, Schopenhauer não entende que se trata do notório estudioso de livros e manuais, sejam esses de qualquer espécie, ou seja, não é o indivíduo que raciocina bem, esse é simplesmente o ser humano inteligente. Genialidade, na visão schopenhaueriana, não é algo que está diretamente proporcional ao uso da razão e da inteligência. O gênio, para o autor d' *O Mundo*, não é o ser humano do saber ou das ciências, não é aquele que pertence ao mundo da representação; mas sim, o sujeito capaz de elevar-se acima desse mundo, é o artista, que por ser dotado de elevado grau de *Besonnenheit der Vernunft* é capaz de apreender, de modo mais fácil do que os demais, as Ideias. “A expressão genial”, afirma Schopenhauer, “consiste numa visível e decisiva proeminência do conhecer sobre a vontade” (W I, §36, p.217).¹³⁸ Nesse caso, trata-se, porém, do “conhecer puro”, independente do princípio de razão, o qual, portanto, não é fruto do entendimento. Schopenhauer, na verdade, distancia o indivíduo racional do gênio: “todos sabem que é raro encontrar grande genialidade de par com racionalidade proeminente” (Id., p.219).

¹³⁷ Nietzsche, F. *Terceira Consideração Extemporânea. Schopenhauer como Educador*. In: *Sämtliche Werke* (Kritische Studienausgabe). Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlin, New York, München: Gruyter, 1980, vol. 1.

¹³⁸ De outro modo, Salviano escreve: “enquanto o cientista é dotado apenas de “talento” (*Talent*), o “dom” pertence ao gênio, sendo inato e não comunicável. O primeiro, cuja figura mais representativa seria Aristóteles, conhece o “como” e o “porquê” das coisas; o segundo, no entanto - Platão sendo seu representante -, conheceria o “quê””. Salviano, *op. cit.*, p.54.

A prova de que Schopenhauer considera-se um verdadeiro artista, partindo do princípio que o mesmo também se considera um filósofo, encontra-se numa passagem do primeiro *Manuscrito*, quando Schopenhauer compara a figura do filósofo com a do artista, reconhecendo no filósofo o poder de comunicar, por meio de sua arte, o conhecimento puramente intuitivo. Schopenhauer afirma que os conceitos são para o filósofo o que o mármore é para o escultor, e acrescenta:

ele [o filósofo] é um artista racional [*Vernunftkünstler*] e seu negócio, em outras palavras, sua arte é copiar para sua faculdade de razão o mundo inteiro, isto é, todas as representações e também o que é encontrado dentro da nossa natureza interior (não como representação, mas como consciência) para combinar conceitos de acordo com tudo isso, e conseqüentemente, de modo fiel, repetir em abstrato o mundo e a consciência (...). Essa filosofia será, portanto, perfeitamente pura, como todo trabalho genuíno de arte (...). Mas o objeto da filosofia, da arte cujos meros materiais são os conceitos, é somente a Ideia (platônica): **portanto, o filósofo apreende as Ideias** de tudo aquilo que está na consciência, o que aparece como objeto; como Adão, ele está diante da nova criação e dá a cada coisa o seu nome: então, ele depositará as eternas Ideias vivas nos conceitos mortos e deixará solidificar, como o escultor faz a forma em mármore. (HN I, p.117; **grifo nosso**).¹³⁹

Noutro trecho, Schopenhauer reforça seu posicionamento acerca da íntima proximidade entre a filosofia e a arte, afirmando que sua filosofia não é ciência, mas sim arte (HN I, p.126), e então aponta o erro dos sistemas anteriores: “há tanto tempo, tentativas vãs e infrutíferas foram feitas na filosofia, porque a procuraram no caminho da ciência, em vez da arte” (HN I, p.154). Novamente, no terceiro *Manuscrito*, o autor, depois de afirmar que o objetivo de toda arte é resolver o problema da existência (*Daseyn*), relaciona a filosofia com as belas artes (HN III, p.390-391). Sobre esse ponto, Schopenhauer mantém-se coerente até a publicação de sua última obra, quando então afirma que a origem da arte, da poesia e da filosofia consiste em ocupar-se de modo puramente objetivo (P II, cap. III, p.70). Sendo assim, Schopenhauer distancia a filosofia da ciência, e a aproxima da arte.¹⁴⁰ Note-se que a filosofia é um tipo de arte

¹³⁹ Barboza já notou o parentesco entre poesia e filosofia, bem como considerou o filósofo como um artista racional em: Barboza, J. *Metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2001; p.119.

¹⁴⁰ Weissmann também está de acordo sobre a relação da filosofia schopenhaueriana com a arte. “Schopenhauer costumava dizer: “é tão pobre, tão precária toda ciência. Seu caminho é tão árido e tão destituído de finalidade”. Insiste em que a filosofia se afaste cada vez mais da ciência e passe para os

que não é elencada entre as demais artes expostas no livro III d' *O Mundo* – é uma arte especial, que mistura razão e intuição estética. A filosofia é racional, na medida em que trabalha com conceitos e, por conseguinte, estuda a experiência (nesse quesito, ela se aproxima da ciência, que investiga o COMO e o POR QUÊ? do mundo). Mas por que a filosofia é também uma arte? Retornemos aqui ao problema abordado no primeiro capítulo: a linguagem científica não é capaz de dizer o QUÊ o mundo é. Na verdade, como vimos no segundo capítulo, esse QUÊ é indizível; o artista, no entanto, consegue mostrá-lo. Tendo em mente as artes consideradas por Schopenhauer, podemos dizer então que, do ponto de vista linguístico, apenas o gênio das artes discursivas consegue *mostrar* esse QUÊ, algo que é feito mediante a linguagem alegórica – conforme discorreremos no terceiro capítulo. Visto que Schopenhauer estabelece como tarefa da filosofia investigar o QUÊ, para que o filósofo consiga cumprir sua tarefa, ele, necessariamente, tem de comunicar a Ideia, feito um artista, mais precisamente, um artista das artes discursivas, o qual trabalha com as palavras.

Desse modo, quando emprega aqueles dogmas cristãos no final do livro IV d' *O Mundo*, Schopenhauer está simplesmente exercendo o seu lado artístico de filósofo, ou seja, está mostrando, via linguagem artística, alegórica e poética, o que é a vida. Schopenhauer é, portanto, um filósofo-artista. Não faria sentido, portanto, se Schopenhauer parasse no limite de sua linguagem racional, senão o lado artístico de sua filosofia ficaria por mostrar ao leitor. Schopenhauer permite-se, portanto, fazer uso de alegorias poéticas para *completar* sua exposição da negação da vontade, sem que isso signifique que ele está extrapolando o limite da linguagem imposto por ele mesmo. Com a linguagem científica, Schopenhauer *diz* tudo aquilo que é permitido a um filósofo dizer, concluindo assim a sua filosofia com uma negação. A partir do ponto em que não existe mais intuição empírica, nem pensamento, nem linguagem científica, Schopenhauer procede como um artista genial, e então *mostra* o QUÊ, tal qual os poetas e artistas discursivos de modo geral. No caso da §70 d' *O Mundo*, as alegorias mais apropriadas naquela ocasião eram, segundo o autor, as do cristianismo, porque ilustram bem a relação entre a necessidade e a liberdade. Mas podemos encontrar muitas outras alegorias no *Suplemento* 48, por exemplo, quando Schopenhauer nos

domínios da arte. "Será este, ao menos, o caso da minha filosofia": Weissmann, K., *op. cit.*, p.103-104. De outro modo, Staudt diz: "certo menosprezo às ciências faz parte do pensamento do Schopenhauer". Staudt, L. Artigo citado ("Alegoria religiosa..."); p.239.

remete às poesias místicas do Sufi, as quais, através de alegorias são capazes de mostrar o místico.

A presença dos dogmas cristãos no discurso filosófico de Schopenhauer, de modo algum, significa uma atitude contraditória por parte do autor, tendo em vista que Schopenhauer é um filósofo ateu¹⁴¹. A chave para a compreensão do enigma dos dogmas é a seguinte: eles devem ser entendidos impreterivelmente pelo viés da linguagem. Basta lembrarmos que, aos olhos de Schopenhauer, a religião é uma metafísica cujo êxito se deve ao fato de sua linguagem alegórica ser capaz de *mostrar* a verdade metafísica ao leitor. Schopenhauer então se apropria dessa linguagem alegórica quando transita da área do *dizer* para a do *mostrar*. De outro modo, Schopenhauer preenche a lacuna do *dizer* com as alegorias do segundo tipo de metafísica e assim *mostra* o QUÊ do COMO do mundo. Ademais, o quarto capítulo nos deixou claro que o fato de Schopenhauer ser um ateu não o torna um desprezador e inimigo da religião, mas, pelo contrário, o autor acredita que a religião ocupa um papel importante de estrela guia, bem como de consolo metafísico para aqueles que não são capazes de compreender satisfatoriamente a filosofia.

No quinto e último capítulo, vimos que aquela problemática da filosofia schopenhaueriana entre o *dizer* e o *mostrar* (mais manifesta no tenso momento em que Schopenhauer tenta dizer o que é a negação da vontade) é brilhantemente apreendida por Wittgenstein, que a retoma e a desenvolve em sua análise argumentativa tractatiana. À semelhança de Schopenhauer, Wittgenstein não nega o místico, e igualmente está de acordo que sobre o místico não se fala, apenas se mostra. Contudo, diferentemente de Schopenhauer, para quem não só o silêncio, mas também as artes são meios de mostrar o místico, Wittgenstein conserva da filosofia schopenhaueriana tão somente o silêncio como meio de mostrá-lo.

A parte artística do filósofo Schopenhauer é mais evidente nas últimas páginas de sua última obra (*Parerga und Paralipomena*), quando o autor torna público alguns de seus versos, ainda que saliente que tais versos não reivindicam nenhum valor poético. Schopenhauer não é precisamente um poeta, mas sim um filósofo com um “quê” de poeta (de artista discursivo), pois sua filosofia não é pura poesia, embora tenha os seus momentos poéticos. Então, como o ponto final de seu pensamento filosófico acabara de ser posto nessa última obra, o autor deixa o leitor conhecer melhor a sua face artística,

¹⁴¹ Como o próprio Schopenhauer explica, o buddhismo é uma religião ateia (P II, cap. XV, p.340).

ainda que Schopenhauer tenha sido todo esse tempo um filósofo com um olhar de artista. E, se até aqui lidamos exclusivamente com o sistema filosófico daquele que é também, em parte, um artista, nada mais justo do que encerrarmos a nossa investigação com uma poesia de Arthur Schopenhauer:

Cansado eu agora estou, no final da estrada,
A cabeça debilitada dificilmente pode suportar os louros:
Contudo, olho alegre para o que eu fiz,
Sempre imperturbável pelo que os outros dizem.
(P II, p.773).¹⁴²

¹⁴² Esse verso (1856) não consta na edição de Lütkehaus, mas pode ser encontrado na edição de Wolfgang von Lohneysen. In: *Sämtliche Werke*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Politics*: books I and II. Tradução de Trevor Saunders. Oxford, New York: Clarendon: Oxford University Press, 1995.
- BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- _____. *Metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2001.
- _____. “Negação da vontade e significação moral do mundo em Schopenhauer”. In: *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza: Coleção Argentum nostrum, 2015; pp.177-190.
- _____. “Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer”. *VERITAS*, Porto Alegre, v. 50 n. 1 Março 2005; p. 127-135.
- _____. *Schopenhauer*. Série passo-a-passo, 16. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *Schopenhauer. A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1ª. edição, 1997.
- _____. “Schopenhauer: *die Erscheinung, das Phänomen*”. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 5, Nº 1 - 1º semestre de 2014; pp. 03-08.
- BASSOLI, S. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, departamento de filosofia. Universidade Estadual de Campinas, 2005.
- BUCHHOLZ, K. *Compreender Wittgenstein*. Tradução de Vilmar Schneider, 2ª. edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994.
- CALDEIRA RAMOS, F. “A teoria da justiça de Schopenhauer”. *ethic@* - Florianópolis, v.11, n.2, 2012; pp.173-185.
- CHEVITARESE, L. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese (Doutorado em filosofia) - departamento de filosofia, Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio), Rio de Janeiro. 2005.

- DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, departamento de filosofia. Universidade de São Paulo, 2013.
- _____. “A totalidade do mundo: considerações sobre o silêncio nas éticas de Schopenhauer e Wittgenstein”. *Revista Ciências Humanas (Unitau)*. Brasil, vol.3, nº1, 2010; pp.19-28.
- _____. *As formas da razão no pensamento de Schopenhauer e a possibilidade de uma razão ético-mística*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2008.
- DEUSSEN, P. “Schopenhauer und die Religion”. In: 4. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1915; pp.8-15.
- DURANT, W. *A história da filosofia*. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, Coleção *Os Pensadores*, 1996.
- GIACOIA, O. “Princípio de individuação e originação interdependente: Schopenhauer e o buddhismo - um diálogo Ocidente-Oriente”. In: *buddhismo e filosofia em diálogo*. Florentino Neto, A.; Giacoia, O. (Orgs). Campinas: Editora PHI, 2014; pp.93-114.
- _____. “Ser e sentido: o paradoxo do sofrimento”. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 7, Nº 2. 2º semestre de 2016; pp. 04-26.
- _____. “Teses sobre a Ordenação Ética do Mundo e sua Transvaloração”. *ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, 2012; pp. 129 – 144.
- HÜBSCHER, A. ”Vom Pietismus zur Mystik”. In: 50. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1969; pp.1-32.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- KOBLER, M. ““A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida em Schopenhauer”. Tradução de Fabrício Coelho. *ethic@*– Florianópolis, v. 11, n. 2, julho de 2012; pp. 17-30.
- _____. “O puro sujeito do conhecer e a arte”. Tradução de Jair Barboza. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 7, Nº 1 - 1º semestre de 2016; pp.224-245.
- _____. “Schopenhauers Ethik zwischen Christentum und Empirie. Ihre Beziehung zu Augustinus und Luther”. In: *Für einen realen Humanismus. Festschrift zum 75.*

- Geburtstag von Alfred Schmidt* (Hrsg. W. Jordan / M. Jeske). Frankfurt am Main 2006; pp. 115-127.
- LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 4^a edição, 2008.
- MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.
- NEIDERT, R. „Der „weltoffene“ Atheist Schopenhauer – offen auch für Religion, Christentum, gar Luther?“ In: 93. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 2012; pp.441-462.
- NIETZSCHE, F. *Terceira Consideração Extemporânea. Schopenhauer como Educador*. In: *Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe)*. Ed. G. Colli e M. Montinari. Berlin, New York, München: de Gruyter, 1980, vol. 1.
- NISHIDA, K. *Indagación del bien*. Tradução de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1995.
- PADOVANI, U. *Filosofia da religião: o problema religioso no pensamento ocidental*. Tradução de Diniz Mikosz. São Paulo: Melhoramentos: Edusp, 1968.
- PERNIN, M-J. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: DIFEL, 1973.
- _____. *O banquete*. In: *Diálogos*. Tradução de José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril, 1972.
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer: uma filosofia da tragédia*. Tradução de Gemma Munoz-Alonso Lopes. Barcelona: Antrophos, 1989.
- PICOLI, G. “Ich bin nicht Philalethes”. In: 98. *Schopenhauer-Jahrbuch*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017; pp.129-144.
- _____. “A linguagem e o místico em Schopenhauer”. In: *Hegel e Schopenhauer. (Coleção XVII Encontro ANPOF)*. Correia, A.; Debona, V.; Tassinari, R. (orgs.). São Paulo: ANPOF, 2017; pp.254-262.
- REGEHLY, T. „Wohltat oder Fessel? – Schopenhauer und die zwei Seiten der Religion“. In: *Die Wahrheit ist nackt am Schönsten Arthur Schopenhauers philosophische Provokation*, herausgegeben von Michael Fleiter, Frankfurt am Main, 2010; pp.183-190.

- ROGER, A. “Prefácio” a *Sobre o fundamento da moral*. In: SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2ª. edição, 2001; pp. VII-LXIV.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Fisher Verlag, 2001.
- SALVIANO, J. O. S. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: edusp, 2013.
- SCHMIDT, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München, Zürich, 1986.
- _____. „Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Zur Religionsphilosophie Arthur Schopenhauers“. In: 91. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 2010; pp.67-92.
- _____. “Wesen, Ort und Funktion der Kunst in der Philosophie Schopenhauers”. In: Baum, Günther/ Birnbacher, Dieter (Hg.): *Schopenhauer und die Künste*. Göttingen, 2005; pp.11-55.
- SCHOPENHAUER, A. *Frühe Manuskripte (1804-1818)*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.
- _____. *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.
- _____. *Berliner Manuskripte (1818-1830)*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.
- _____. *Die Manuskriptbücher der Jahre (1830-1852)*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.
- _____. *Letzte Manuskripte*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.
- _____. *Randschriften zu Büchern*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.
- _____. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Arthur Schopenhauers werke in fünf Bänden. Zürich: Haffmans, 1988. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.

- _____. *Die Welt als Wille und Vorstellung* II. Arthur Schopenhauers werke in fünf Bänden. Zürich: Haffmans, 1988. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.
- _____. *Parerga und Paralipomena* I. Zürich: Haffmans, 1988. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.
- _____. *Parerga und Paralipomena* II. Zürich: Haffmans, 1988. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.
- _____. *Parerga und Paralipomena* II. In: *Sämtliche Werke*. Edição de Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.
- _____. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Zürich: Haffmans, 1988. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.
- _____. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Schopenhauer im kontext – Werke auf CD-ROM.
- _____. *Über die Freiheit des Willens*. Zürich: Haffmans, 1988. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.
- _____. *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*. In: *Parerga und Paralipomena* I. Zürich: Haffmans, 1988. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.
- _____. *Über die Universitäts-Philosophie*. In: *Parerga und Paralipomena* I. Zürich: Haffmans, 1988. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.
- _____. *A arte de insultar*. Trad. E. Brandão e K. Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*, tomo I, 2ª. edição. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*, tomo II, 1ª. edição. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.
- _____. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, tomo I, 2ª. edição. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- _____. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- _____. *Gesammelte Briefe*. Edição de Arthur Hübscher, Bonn: editora, 1978.
- _____. *Der Briefwechsel*. In: Schopenhauer im kontext III. InfoSoftWare - Berlin 2008.
- SEILLIÈRE, E. *Arthur Schopenhauer*. Paris: H. Didier, 1911.
- STAUDT, L. “Alegoria religiosa e a alegoria na filosofia de Schopenhauer”. In: *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza: Coleção Argentum nostrum, 2015; pp.227-248.
- TORRES FILHO, R. R. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*, 2a. edição: Iluminuras, 2004; pp. 67-86.
- VECCHIOTTI, I. Tradução de João Gama. Lisboa: Ed.70, 1990.
- WEISSMANN, K. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte, MG: Cultura brasileira, 1945.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique L. dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.
- _____. *Tagebücher 1914-1916*. In: *Wittgenstein Werkausgabe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol.1, 1984.
- _____. *Geheime Tagebücher 1914-1916*. Wien; Berlin: Turia & Kant, 1991.
- _____. *Briefwechsel*: mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker. Org.: B. F. McGuinness und G. W. von Wright. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1980.
- ZILHÃO, A. *Linguagem da filosofia e filosofia da linguagem – estudos sobre Wittgenstein*. Lisboa: edições Colibri, 1993.
- ZILLES, U. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

Dicionário

LIDDELL and SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1871.